بحر در کوزه

نقد و تفسیر قصه‌ها و تمثیلات مثنوی

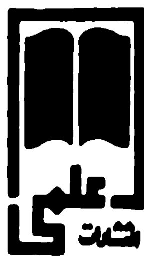
دکتر عبدالحسین زرین کوب



بحر در کوزه

نقد و تفسیر قصه‌ها و تمثیلات مثنوی

تألیف دکتر عبدالحسین زرین‌کوب



انتشارات علمی، خیابان انقلاب مقابل دانشگاه تهران

شماره ۱۳۵۸ تلفن: ۶۴۶۵۹۷۰ و ۶۴۶۰۶۶۷

بحر در کوزه

دکتر عبدالحسین زرین‌کوب

چاپ دوازدهم ۱۳۸۶

تیراژ: ۳۳۰۰ نسخه

چاپ: چاپخانه مهارت

شابک ۴-۵۰-۵۵۲۴-۹۶۴ ISBN 964-5524-50-4

زرین‌کوب، عبدالحسین، ۱۳۰۱ ـ ۱۳۷۸.

بحر در کوزه: نقد و تفسیر قصه‌ها و تمثیلات مثنوی / تالیف عبدالحسین زرین‌کوب.ـ تهران: علمی، ۱۳۶۶.

۶۱۶ ص.

۲۰۰۰ ریال.

فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.

کتابنامه: ص. [۶۰۵] ـ ۶۱۳؛ همچنین به‌صورت زیرنویس.

ISBN 964 - 5524 - 50 - 4

۱. مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، ۶۰۴ ـ ۶۷۲ ق. مثنوی ـ نقد و تفسیر. ۲. مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، ۶۰۴ ـ ۶۷۲ ق. ـ نقد و تفسیر. ۳. شعر فارسی ـ قرن ۷ ق. ـ تاریخ و نقد. الف. مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، ۶۰۴ ـ ۶۷۲ ق. مثنوی شرح. ب. عنوان. ج. عنوان: مثنوی. شرح.

PIR ۵۳۰۱ / ۴ ز ۱۳۱ / ۱ فا ۸

۱۳۶۶ زن / م ۸۴۹ م

کتابخانه ملی ایران ۴۹/۷۴ ـ ۶۷ م*

بیاد برادر و همکار عزیز از دست رفته ام

دکتر حمید زرّین کوب

که احیاء این اثر بیش از هر چیز رهین همت

والهام او مدیون است

فهرست مطالب

فهرست بندها

رموز و نشانه‌ها

§: ارجاع به مطلب متن که عدد دنبال آن محل آن را معلوم می کند.

[ ]: ارجاع به یادداشتها به ترتیب توالی در هریک ازبابها.

~ : اشاره به ادامه مطلب، و چون در مورد قصه‌ها لزوم ادامهٔ مطلب پیداست در بعضی موارد ضمن اشاره به بیت آغاز، تکرار نشد.

ع: اشاره به عنوان بیت در نسخه نیکلسون و پیداست که مطلب مورد اشاره در عنوان است نه در خود بیت

★ : ارجاع به بیتی از مثنوی که شماره‌اش در ذیل بند و عین آن درابیات می آید.

★★: ارجاع به بیتی از دیوان شمس که شمارهٔ آن در ذیل بند از چاپ فروزانفر می آید.

* عدد سمت راست شمارهٔ فصل و اعداد سمت چپ مربوط به بندهای آن است.

مقدمه

با آنکه از طوفان سحابی که در سراسر بحر بی‌پایان مثنوی موج می‌زند در کوزهٔ سربستهٔ قصه‌های آن جز رشحه‌یی چند جای نمی‌گیرد و به قول گویندهٔ مثنوی گر بریزی‌بحررا در کوزه‌یی، همچنان بیش از قسمت یکروزه‌یی در آن گنجایی ندارد، به هر حال تشنهٔ از ره‌رسیده را هم بر لب دریای بدان پهناوری از آنهمه آب که آنجاست ناچار— هم به قدر تشنگی باید چشید.

از اینجاست که کام آشنایی با عذب لطیف این بحر عظیم را که مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین بلخی رومی است نیز از همان جرعه‌یی چند که در کوزهٔ قصه می‌گنجد باید آغاز کرد. درست است که این جرعه‌یی چند هرگز از بحر آشامان طوفان نوش رفع عطش نمی‌کند لیکن تشنهٔ از جان گذشته‌یی هم که خود را به آغوش امواج بحر می‌اندازد خویشتن را چنانکه آرزو دارد سیراب نمی‌یابد و باز بسا که در کشاکش آن امواج به حسرت و تشویر مویه سر می‌دهد که در درون بحر هم —مرا فرات زسر برگذشت و تشنه‌ترم.

دردی که نی آتشین دم مولانای روم را در ضمن حکایت به بانگ و ناله درمی‌آورد و قصه‌های وی را، حتی آنجا که ظاهر شاد و بی‌بند و بار واقعهٔ مضمون خاطر نیوشندهٔ نامحرم را در حدّ رویدادهای عادی حیات هر روزینه متوقف می‌دارد باز گرم و تند و آتشناک می‌سازد «درد اشتیاق» شرح ناپذیری است که عارف مهجور مانده از آن می‌نالد و تا از خودی وی نشانی برجاست درد وی نیز همچنان باقی است و حکایت و شکایت جاودانهٔ وی که از نالهٔ نی در رگ جان قصه‌هایش هم می‌دود در آنها انعکاس می‌یابد و در «حدیث عشق پرخون» او در پیچ و خم هر قصه به رمزی دیگر تعبیر می‌پذیرد و سرّ آن جز برای آن کس که «محرم این هوش» باشد قابل ادراک نیست.

بعلاوه، قصهٔ مثنوی چنانکه جایی در تمثیل افسانه و حقیقت ⋆ تقریر شده است چادرگونه حجابی است که پیکر عریان خیال‌انگیز «حقیقت» را در پردهٔ رمز خویش پنهان می‌دارد و آن را از اینکه چشم فرسود هر ناشسته‌رویی گردد و خشم و سودای هر پرخاشجویی را به جنبش درآورد در امان می‌دارد و با چنین حال، عجبی نیست که راه نفوذ در اقلیم «دلالات» مثنوی هم از میان محدودهٔ

«حکایات» آن بگذرد و جز با عبور از دهلیز تو در توی قصه ها، به سرّی که از زبان بی زبانان در آنجا به زبان می آید راه نتوان یافت.

این کتاب بازسازی اثری است که مدتها قبل از تصنیف کتاب «سرّنی» مجال اتمام یافت و در مدت مسافرت خارج که به سبب بیماری طولانی برای نویسنده پیش آمد نسخهٔ منحصر به فرد اصل آن در دست این و آن ضایع شد و ظاهراً مفقود و بی نشان گشت. آن نسخه که تألیف حاضر تلفیق دوباره یی از پاره یی مواد و یادداشتهای بازیافتهٔ آن محسوب است در اصل «مقدمه یی بر مثنوی» خوانده می شد و گذشته از بحث تطبیقی و تحلیلی در قصه های مثنوی ناظر به این نکته بود که در عین حال ورود به دنیای مثنوی را تا آنجا که در این روزگاران حوصلهٔ وقت اقتضا دارد برای خوانندهٔ کنجکاو نوراه آسان نماید و با کوزه یی از آن بحر عذب کام تشنهٔ رهگذر بی آرام را آسایش بخشد.

اما آنچه می بایست برای آن «مقدمه» در حکم «ذی المقدمه»یی باشد و ضمن آنکه ترکیب تازه یی از تمام اجزای مثنوی را دفتر به دفتر با شرح تفسیری کوتاه و درخور عرضه دارد، خواننده را به افقهای علوی تری در اقلیم فایق مثنوی عروج دهد «نردبان آسمان» نام داشت و از خلاف آمد عادت، آن ذی المقدمه هم مثل مقدمه اش ردّ گم شد و نشر این هر دو اثر که مقرر بود خوانندهٔ ناآشنا را برای آنچه به نام سرّنی انتشار یافت آماده سازد تا این غایت در عقدهٔ تأخیر افتاد و آن کتاب قبل از مقدمه های خویش منتشر گشت.

اکنون که بعد از سالها جستجو از بازیافت آن هر دو اثر نومید گشته ام آنچه را از بازسازی «مقدمه یی بر مثنوی» آماده انتشار یافته ام به نام تازه یی خواندم که اگر وقتی اصل نسخه به دست آید تفاوت متن ها و توافق نام ها موجب خلط و اشتباه نشود. نردبان آسمان هم اکنون در جریان بازسازی است و شاید به دنبال این کتاب به تفاریق در طی دو یا سه مجلد مجال انتشار بیابد. با اینهمه شک نیست که آنچه در این بازسازیها به وجود می آید، هرچند مبتنی بر یادداشتهای گذشته باشد، عین اثرهای از دست رفته نیست حسب حالی تازه است ولاجرم صبغهٔ وقت خود را دارد.

در مثنوی، قصه هایی که هست پیمانهٔ معنی و نقد حال ماست و به هر صورت که در تقریر می آید همواره متضمن رمزی است که لُبّ معنی و سِرّ باطن آن محسوب است و آشکار است که بدون تعمق در این رمزها تمام آنچه را در این قصه ها هست در نمی توان یافت. توالی این قصه ها هم که در سراسر مثنوی دنیای ناخودآگاه خاموش و رازناک ضمیر گوینده، آنها را به هر اندک مناسبت تداعی می کند و به هم می پیوندد خط سیر اندیشه یی را نشان می دهد که به افسون قصه های شوخ یا دردناک اما غالباً اندیشه انگیز خود خاطر مخاطب مستعدّ چابک را به ماورای افقهای حسی می کشاند و به او کمک می کند تا بی آنکه در پیچ و خم استدلالهای هولناک اصحاب نظر شوق و حوصلهٔ خود را از دست بدهد بدانچه حاصل سیر و پویهٔ رهروان چالاک راه حق است در حدّ آمادگی و توان خویش دست بیابد.

البته سخن بَخروَشِ مولانا جلال الدین پایان نمی پذیرد، و با هر قرن و هر عصر و همراه هر قوم

و هر نسل که از صحنهٔ تاریخ گذر دارد آنچه را در اشارت انّ لربّکم فی ایّام دهرکم نفحات اغتنام آن الزام می‌شود، در طنین خوش جاودانهٔ خویش درون جانهای مستعد سر می‌دهد و در طیّ اعصار و ادوار هر جا دلی را محرم این هوش بیابد حکایت و شکایت نی را در گوش جانش زمزمه می‌کند و او را در جستجوی از خود رهایی به کام ژرفناک دریا، که بحر مثنوی است، دعوت می‌نماید و آنجاست که هر کس بحر آشناست کوزه را به دریا می‌اندازد و خود را تسلیم موجها و لجه‌ها می‌دارد و در این غرقاب خاموشی و فراموشی، هم شکایت جداییها و هم درد اشتیاق را فرو می‌شوید که ــ جان و عقل من فدای بحر باد!

***

دراین کتاب قصه‌ها و تمثیلات مثنوی راهمه جا با طرز تلقی خاصی که خود گوینده از شکل و مضمون آنها داشته است مطرح کرده‌ام و این از آن روست که همواره پنداشته‌ام جز از دیدگاه خاص گوینده نمی‌توان در زوایای اندیشه او راه یافت و تمتع و التذاذ از آفرینش اهل اندیشه و هنر جز از طریق همدلی با آنها ممکن نیست. چنانکه تمسک به معیارهایی که دنیای خردگرایی و روشنگری به عصر ما هدیه کرده است راه ورود به قلعهٔ جادویی مثنوی رابر روی جوینده مسدود خواهد کرد. اما قصه‌ها وتمثیلات مثنوی نیز در اینجا برحسب شکل و مضمون در ابواب گونه گون مجال بحث و نقد یافته است ازین رو بسا که پاره‌یی ازآنها بیش از یک بار مورد اشارت واقع گشته باشد و پیداست که هر بار این اشارت با آنچه در دیدگاه تازه مطرح بوده است عرضهٔ بحث گردیده است و اگر در ظاهر تکرار به نظر می‌آید در واقع ناشی از ضرورتست چراکه در بسیاری موارد قصه و تمثیل ابعاد گونه‌گون دارد و لاجرم همهٔ ابعاد آن درعنوان باب واحد نمی‌گنجد.

در کار تجدید بنای این کتاب نیز مثل کار سرّ نی از یاریگری بیدریغ و خالی از مزد و منت دوستان یکرنگ و پرمهر خویش بهره‌مند بوده‌ام واین عزیزان از جستجو برای یافتن پاره‌هایی از متن گمگشته تا استرداد باقی ماندهٔ متن از کسانی که آمادهٔ نشر آن نبوده‌اند، از تنظیم شواهد ابیات تا تهیهٔ فهرستها، از پاکنویس کردن اجزاء پراکنده تا بازخوانی و غلط گیری نمونه‌ها همه جا به من گونه گونه کمک کرده‌اند و اینجا اگر ذکر نام آنها ممکن نیست، شکر انعام آنها واجب است.

در فاصلهٔ بین تصنیف **جستجو در تصوف** و تجدید بنای این کتاب که قسمتی از عمر نویسنده در غربت‌های هول وسفرهای بی سرانجام درمانی گذشت و قسمتی به قول خواجهٔ حکیمان **فی حال صعب لایمکن اصعب منها حال**** در افسردگی ونومیدی و رنجوری به سر آمد و ضایع گشتن **انسان الهی** و رد گم شدن **نردبان آسمان** و بخش عمده‌یی از کتاب حاضر نیز پی آمد این حالها

بود، اگر عنایت الهی محبت بی شایبهٔ این عزیزان را شامل حال من نمی داشت آنچه در همین مدت نیز به **انجام رسید** حصولش بس دشوار می نمود. **در این** میان دوستان نادیده‌یی هم از دور ونزدیک با **دلنوازیها** و خاطر **انگیزیهایی** که درنامه و پیام خویش از من کردند دراین جستجوها به من شوق و حرارت بخشیدند و در واقع دلداریها و غمخواریهای این دوستان دیده و نادیده بود که **در این** جستجوها طی سالیان برای من اجر واقعی به شمار آمد — هر چند اجر واقعی برای **آن کس** که بااین جستجوها سر و کار دارد دریافت آن لمحه‌های نادر و نورانی و جاودانه است که وی را به ماورای بحر و کوزه می برد و از آنچه درحوصله عبارت و اشارت گنجایی دارد فارغ می سازد و بی تردید فقط — دولت آن دولت است و کار آن کار.

طهران

مردادماه ۱۳۶۶

---

* قصهٔ افسانه؛ با مولانای روم در دفتر ایام /٦٤

** اشارات، شرح خواجه ۳/ ٤٢٠ ~

۱

مثنوی و مولانا در قصه‌ها

۱

در مثنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی معروف به مولوی و مولانای روم همه چیز از حکایت و شکایت نی آغاز می‌شود، همه چیز در ابیات معدود نی‌نامه در آغاز دفتر اول آن مجال بیان می‌یابد و همه چیز در نالهٔ اشتیاق نی که شرح درد فراق او★ در سکوت ناگهانی و نهایی او در پایان دفتر ششم به محو و فنا می‌پیوندد خاتمه می‌پذیرد. با این دریای اسرار که در سراسر مثنوی موج می‌زند و همه چیز را در موج و طوفان روح می‌شوید فکر انسان عادی — انسان بی‌جوهر و فروبسته در غلاف حیات حیوانی — تا وقتی مثل مولانا تبدیل به موج روح و لجهٔ راز نشود نمی‌تواند در این دریای پرهیجان راه پیدا کند و جز آنکه در قایق شکننده‌یی که قصه و تمثیل نام دارد بنشینند و لحظه‌ای چند در آبهای کم‌عمق نزدیک ساحل هیجان بی‌لگام این دریا را با بیم و دلهره از دور تماشا نماید چه کاری می‌تواند کرد؟ الف

درست است که قوّت موج و طوفان گه‌گاه دیوارهٔ قایق را می‌شکند و به درون آن راه می‌یابد و احیاناً سبکباران ساحل را از رویارویی با چنین عظمت بی‌آرام به دغدغه‌یی نافرجام دچار می‌سازد، اما جز با این مایه خطر، اولین آشناییها با دریا برای این بیدردانِ فارغ ممکن نیست، از «سبکباران ساحلها» هم، آنها که می‌توانند «نحو محو»★ و درس فنا و از خود رهایی را از آنچه در حکایت و شکایت نی به بیان می‌آید بیاموزند باز با تمرینهایی که از همین قایق‌نشینیها برایشان حاصل می‌شود بهتر می‌توانند تصور درستی از غور و وسعت دریا را در نظر تجسم بخشند، مثل آشنایان راهْ بی‌خطر در آب رانند★ و از غرق شدن و به فنا پیوستن هم لذت و خرسندی یابند. ب

از نی‌نامه و نی تمام وسعت و عمق پایان‌گریز این عظمت موّاج را که دریای

مثنوی است می توان دریافت. نی این معنی رادر تصویر وجود عارفِ از خود رهیده نشان می دهد و نی نامه آن‌را در نغمهٔ اشتیاق روحانی او منعکس می سازد. اما قایقی که سبکباران ساحل را در مجاورت ساحلهای دور از گرداب در این دریا سیر می دهد، باآنکه در لحظه های روشن و آفتابی دریا غالباً ایمنی دارد، گه‌گاه با تکانهایی که از تأثیر امواج خروشان اعماق به عقل و اندیشهٔ آنها می دهد چیزی هم از اسراری را که در زیر امواج کوه‌آسا اما بی آرام اعماق این دریا هست به حس و ادراکِ از دغدغه بیداری یافتهٔ آنها منتقل می کند، و آنچه این قایقهای قصه را وسیلهٔ کشف و تجربهٔ سالک نوراه می سازد همین معنی است. پ

پیداست که این تکانها، در بسیاری از این سبکباران هم، وجدان انسانی را به هیجان می آورد، آنها را از دغدغه هایی که در ایمنی ساحل جانشان رامی آزارد تزکیه — کتارسیس + — می کند، عظمت و وسعت افقهای زیبایی و حقیقت را، که در فراسوی دنیای ساحل، در ماورای اقلیم حس حیوانی بیدردان عالم جلوه دارد، به آنها نشان می دهد، و اینجاست که انسان ساحل، وقتی ذهن خود را از آنچه جز اوهام وابسته به منفعت پرستیهای خودخواهانه اش نیست جاروب می کند، روشنی حیات را در انعکاس امواج عرفان از خود جوشیده و در جوّ شسته از غبار عاری از خودی و خودنگری باز خواهد یافت. ت

راست است که قصه‌ها جز دورنمایی محدود از این آفاق بی انتهای مثنوی را نشان نمی دهد، اما همین اندازه هم برای آنها که تصور روشنی از وسعت و عظمت این افقهای ناشناخته ندارند مقدمهٔ آشنایی است. در دنیایی که آرمانهای حاکم بر آن حتی طالبان جان را در حد طالبان نان تنزل می دهد و مذهب مختار اهلِ آن اشتغال به تمام آنچه را در فراسوی دنیای حس است مذهب منسوخ تلقی می کند باز این قصه‌ها می تواند لامحاله بر روی کسانی که از احساس دلزدگی و وانهادگیِ غثیان‌آور و بدبینانه‌یی که بیماری قرن ماست جان خودرا سرخورده و ملول می یابند روزنه‌یی بگشاید. ث

در چنین حالی است که تنفس هوای تازه‌یی به این ملولان آرامش و شوقی می دهد، آنها را برای تحمل دنیایی که خود را به زندگی در خذلان و ملال آن محکوم می یابند قدرت و طاقت تازه‌یی می بخشد، و تجربه‌یی زودگذر از آنچه با دستیابی به سرّ قصه‌ها از دنیای ماورای حس به آنها می دهد لحظه‌یی چند آنها را از دنیای خور و خواب و خشم و شهوت بیرون می کشد، و بانفحهٔ روح انگیز عرفانِ از خود جوشیده‌یی که در اجزای این قصه‌ها هست خاطر آنهارا تسلیت وسکون

می بخشد، و این خود هر چند اهل درد راتشفی نمی دهد باری برای این بیدردان عروج وکمالی است — و به هر حال مایهٔ شادی وخرسندی است.

جز با چنین تجربه هایی هم انسانِ ره گم کردهٔ امروزینه نمی تواند از دنیای یأس انگیز حسی خویش قدم بیرون نهد و در آن سوی افقهای «خودی» راه به عالمی جوید که برخلاف دنیای خودیها تنازع را به محبّت، تجاوز را به عدالت، وعصبیت را به سماحت تبدیل سازد و وی را در سیر مراتب وجود از توقف در آخرین منزل حیات حیوانی برهاند و به آستانهٔ حیاتی که شایستهٔ مرتبهٔ انسانی است رهنمونی کند.

البته تعلیم نی و نی نامه که به تعبیر خود مولانا جلال الدین اصول اصول اصول دین و کشف مراتب شهود ویقین را شامل است [۱] در این حد توقف ندارد و آنچه عارف صاحب درد را بدان می خواند هدایت و نوری است که در ورای تجربهٔ قصه طلوع می کند و وحی وقرآنْ مَطلع و کانون آن است، اما خروج از دنیایی هم که در آن انسان خودی خود را رها می کند و پسِ پشت می گذارد شرط ورود به اقلیم ناشناخته یی است که این نور و هدایت از آنجا می تابد، و از اینجاست که قصه های مثنوی با عالمی که خاص انبیا و اولیا و شایستهٔ صِدّیقان و شهیدان است اتصال می یابد و آنچه شاهد و تجسم احوال و اسرار نی نامه ونی محسوب است نیوشندهٔ قصه را به آنچه در محدودهٔ دنیای حسی او ناشناخته است مجال ورود می دهد.

نی نامهٔ مثنوی، که این قصه ها با تمام دقایق ونکات متدرج در دلالات و مقالات مثنوی بسط و تطویل روشنگرانه یی از اسرار آن است، آنجا که حکایت و شکایت جدایی را در زیر وبم نالهٔ نی سر می دهد در واقع شور و اشتیاق روح عارف را که نی جز رمزی از وجود ازخودی خالی گشتهٔ او نیست می سراید، ووقتی خود وی نیز خاطرنشان می سازد که وجود وی آن جسم ظاهر که در نظرها منظور است نیست، آن ذوقی است که ازکلام وی سر می زند [۲] پیداست که نی نامه با تمام مثنوی که تطویل و تفسیر آن است نیز جز نمودی از وجود نی نخواهد بود.

البته این نی وقتی می خواهد سرّ حال خود را بیان کند عمداً آن را در حدیث دیگران باز می گوید تا آن را که محرمِ این هوش نیست از رازی که با هر کسی نمی توان در میان نهاد واقف نسازد، اما قصهٔ او، خاصه آنجا که نقد حال ماست، چیزی ازاین راز را از پرده بیرون می آورد و با اینهمه از نالهٔ نی که هرگز از قصهٔ سوز و درد وی خالی نیست گوش نامحرم جز ناله را نمی شنود، اما آنکه راز آشناست لامحاله این رامی داند که بین ناله و درد تفاوت بسیار است و نه هر کس ناله یی را می شنود دردی را هم که ناله از آن برمی خیزد احساس تواند کرد.

۲

قصه های مثنوی، که تا آخر در تمام کتاب با رشته‌یی نامرئی و لرزان اما استوار و پارگی ناپذیر با ابیات معدود نی نامهٔ آغاز آن پیوند معنوی دارد، البته همه جا تنها قصهٔ نی که می نالد نیست، سرّ آنکه مرد و زن هم در نفیر آن به ناله می آیند این است که آنها نیز چیزی از قصهٔ خود را در پردهٔ بانگ این نی بی پرده می یابند و در زیر و بم قصهٔ او غربت نامحسوس روح و اشتیاق بیزبان روحانی خود را هم، مثل تجربه‌یی که خود «نی» از ماجرای شمس تبریز و از درد جداییهای خویش دارد، باز می آزمایند و بدین گونه غم غریبی و احساس وانهادگی خود را در دنیایی که زندان جان آنهاست به امواج شعر و قصهٔ مثنوی می سپرند و دوش خود را از بار این احساس تا حدی سبکبار می یابند. الف

قصهٔ این «نی» حتی آن گونه که در عالم واقع و دور از دستکاریهای مریدانِ قصه‌پرداز روی نموده است [۳] باز به یک افسانهٔ خیالی می‌ماند، و اینکه مفتی زاهدی در وجود یک مدرّس عالم ناگهان به عارف عاشقی تحول بیابد و آن کس که یک روز دیگران را وعظ و ملامت می کرد بناگاه از غلبهٔ شور و حال خود را یکچند بکلی عرضهٔ طعن و هدف ملامت دیگران سازد و از انهماک در عشق و شعر و وجد و سماع پروای درس و بحث و زهد و طاعت نداشته باشد بی شباهت به افسانهٔ **پری زدگان** به نظر نمی آید، و اینکه خاطرهٔ او در نزد عوام قونیه تا سالها بعد، آنچنان که از روایت ابن‌بطوطه جهانگرد مغربی برمی‌آید، تصویر مردی سودازده را القا می کند، که گویند پاره‌یی حلوا از فروشنده‌یی ناشناس او را به اقلیم جنون و هذیانی درمان‌ناپذیر کشانید [٤]، معلوم می دارد که انقلاب درونی گویندهٔ نی نامه تا چه حد در دیدهٔ بیدردان عالم به یک قصهٔ پریوار همانندی داشته است، و با چنین حال البته جای تعجب نیست که در فهم ماهیت این دگرگونیِ حال و در تفسیر آن عشق بیمانند روحانی که مولانا را به شمس مربوط می دارد به سوءتفاهمهای سرد و کوته‌نظرانه دچار گشته باشند. ب

باری، قصهٔ پردرد این نی که در کنار جویبارهای بلخ می روید و در مجلس دردمندان قونیه می سوزد و به نوا در می آید و خاموش می شود سفرنامهٔ روح سودا زده‌یی است که هیجان یک عشق تفسیرناپذیر و آنچه خود وی نظیر آن را «بیهشی خاصگان

۱/+ Katharsis

۱ / ★ الف: ۳/۱   ب: ۲۸٤٦/۱، ۲۸٤۱/۱

اندر اخص»★ می‌خواند او را از اقلیم کوته‌نظریهای رؤسای عوام به قلمرو مواجید اهل معنی که ورای جستجوی همتهای کوتاه است می‌کشاند و انقلابی بیمانند را در وجود وی تحقق می‌دهد. وقتی شمس، که مولانا و یارانش از وی به سلطان المعشوقین تعبیر می‌کرده‌اند، از خمیرهٔ وجود زاهد خودبین و واعظ ظاهر پرست انسان از خود رسته‌یی که ورای انسانهای عادی است می‌سازد، اگر نی که خود قهرمان این قصه و معروض این دگرگونی است در وجود آن کس که وی خود را مصنوع او و مسخر تصرف او می‌یابد تصویر صانع و معبود خود را بازیابد جای شگفتی نیست؛ و چون در آنچه از حکایت وشکایت جداییهایش به بیان می‌آورد قصهٔ جان خود و جان همهٔ انسانهای از خودرسته را با تمام شور و اشتیاقی که برای بازگشت به نیستان جانها دارند تصویر می‌کند، قصهٔ او که نی‌نامه تقریر عاشقانه‌یی از حاصل آن محسوب است قصهٔ جانهای شیفته است؛ و بدین‌سان آنچه از نی و نی‌نامه بر اقلیم حس نور می‌اندازد نردبانی نورانی است که با پله‌های قصه آنها را که از حبسگاه دنیای حس ملول گشته‌اند به آفاق سماوات بی‌پایان عرفان و حقیقت عروج می‌دهد.

۳

بدین گونه قصه‌ها و تمثیلات مثنوی مقدمهٔ واقعی شناخت دنیای نی‌نامه وراه ورود به اقلیم ناشناختهٔ آن است، و جوینده‌یی که از این راه کوتاه به دنیای مثنوی راه می‌یابد خیلی بیش از تمام آنچه از تفسیرهای لفظی یا تقریرهای تاریخی حاصل می‌آید در باب شناخت اجمالی مثنوی نکته‌های تازه کشف خواهد کرد. اما آنچه مثنوی را نردبان آسمان می‌کند و از این عظیمترین اثر عرفان انسانی، که در تمام قرون ظاهراً هیچ نظیری ندارد، وسیله‌یی برای عروج اندیشه به معراج حقایق می‌سازد، سرّ قصه‌ها و مخصوصاً آن گونه قصه‌های مثنوی است که به احوال انبیا و اولیا مربوط می‌شود واسرار اقوال وافعال رسول خدا و سیرهٔ صحابه و زهاد مشایخ را «اسوهٔ حسنه» و دستاویز نیل به مدارج کمال سالک طریق می‌نماید.

بعلاوه، چون در تعلیم مولانا جلال‌الدین حقیقت از شریعت جدایی ندارد و طریقت هم سرّ حال انبیا را نشان می‌دهد، از جستجو در آنچه به حالات ومقامات انبیا و اولیا در مثنوی آمده است سرّ طریقت و حقیقت را بهتر می‌توان درک کرد، و بدین گونه با تأمل در سِرّ این نوع قصه‌هاست که می‌توان به لطایف اسرار مثنوی راه

۲/ ★ پ: ۳۸۰۵/٤

یافت، و مثنوی را نردبان آسمان و وسیلهٔ عروج به آفاق عرفان تلقی کرد، و قصه را که مقدمهٔ **مثنوی** و وسیلهٔ شناخت اجمالی آن است در عین حال نردبان آسمانی یافت که **مثنوی** می خواهد مخاطب خویش را بدانجا هدایت نماید و عروج بخشد. ب

احوال انبیا و اولیا، که قسمت عمدهٔ قصه های **مثنوی** متضمن لطایف آن است، طریقت و شریعت را در **مثنوی** به هم تلفیق می کند و تلفیق آنها را وسیله یی برای سعی در نیل به حقیقت می سازد[۵]. و اینجاست که قصه ها ی**مثنوی** ، هر چند تمام آنها در ظاهر مربوط به احوال انبیا و اولیا نیست، رمز سلوک عارف را در سیر الی الله، که غایت سیر روح در مراتب استکمالی اوست، در طی تمثیلات جالب تقریر می کند و آنجا که ناظر به احوال انبیاست با الزام سالک به سعی در تحقق بدان احوال وی را به آفاق ماورای عالم حس که قلمرو حواس انبیاست رهنمونی می کند. پ

لطایف احوال انبیا که در **فصوص الحکم** ابن عربی با تلفیق با اسرار اولیا طریقهٔ توحید وجودی وی و آنچه را عرفان نظری می خوانند القا می کند در **مثنوی** مبنا و منشأ عرفان عملی را که در حوصلهٔ بحث و نظر نمی گنجد و جز با ذوق و عمل حاصل نمی آید به وجود می آورد و مولانای روم با نشان دادن توافقی که بین شرایع و اعمال انبیا با طرایق و احوال اولیا موجود است به طور ضمنی خاطرنشان می سازد که از مجردِ طریقت هم، تا وقتی محدود به بحث و نظر است بدون تمسّک به عمل، نیل به حقیقت حاصل نمی آید، و بدین گونه نردبانی که انسان را به آسمان حقایق می برد معارف اهل طریقت نیست، معاملات و مکاشفات آنهاست، که البته در محدودهٔ بحث و دعوی گنجایی ندارد. ت

کمال حال سالک، که این گونه معاملات و مکاشفات تعبیری از آن است، در نیل به مرتبهٔ از خود رهایی است که صوفیه مرتبهٔ «فنا» می خوانند و «نی» در شکایت و حکایت نی نامهٔ **مثنوی** مظهر و نشانهٔ آن است و پیداست که مجرد بحث و نظر به از خودرهایی منجر نمی شود و بسا که مانع از حصول آن نیز هست، اما ورای بحث و نظر هم بدون ذوق و عمل نیل به از خود رهایی ممکن نیست، مجاهده و ریاضت لازم دارد، و البته نمونه و سرمشقی که برای این ریاضت می تواند سالک را به نیل مراد مطمئن سازد احوال انبیاست که جمع بین شریعت و طریقت جز با متابعت آنها ممکن نیست، و اینجاست که احوال انبیا تجربهٔ سلوک القا می کند و سالک عارف را از توقف در عالم حسی باز می دارد و وی را به معراج حقایق مجال عروج می دهد. ث

٤ شکایت نی، که مثنوی مولانا با آن آغاز می شود★، در ضمن حکایتی که «از جداییها» دارد میل و اشتیاق روح عارف را به این «عروج»، که بازگشت به «نیستان»★ هم تعبیری از آن است، تقریر می کند و رجوع به این مبدأ را، که نفی خودی و رفع اثنینیت بین وی و مبدأ وجودْ حاصل و نشانهٔ تحقق آن است، کمال مطلوب روح عارف نشان می دهد. اینجاست که با نقل داستانی جالب، نیل به این کمال مطلوب را، که داستان وی «نقد حال ما»★ را در آن نشان می دهد، مستلزم فدا کردن تعلقاتی می داند که در طی این داستان وجود زرگر تجسّم آن محسوب است و روح، که وجود کنیزک در حکایت رمزی از آن است، بدون رهایی از آن نمی تواند به این مطلوب دست بیابد. الف

نیل به این کمال، که عبارت از رهایی از خودی است، حاجت به معرفت دارد اما این معرفت عنایت الهی است،از طریق هدایت و ارشاد مرشد غیبی حاصل می شود و راه آن تزکیه و مجاهده است، با علم بحثی بدان دست نمی توان یافت، علم بحثی در شناخت راه رهایی هرگز جز آنکه حجاب مطلوب شود و طالب را از آنچه مطلوب اوست دورتر سازد فایده‌یی ندارد. وقتی مولانا در الزام متابعت از وحی و شریعت و تحذیر از تمسک به احتجاج و جدال عقلی می گوید که عقل را باید در پیش مصطفی قربان کرد★ ناظر به این نکته است که در آنچه وحی از آن نشان می دهد عقل هیچ راه حلی را ارائه نمی کند. ب

این دعوی متضمن قول به نفی مطلق ارزش و اعتبار عقل نیست،حاکی از آن است که عقل در آنچه به عالم امر مربوط است و بُعد ومسافت و مقدار در آن راه ندارد کارساز نیست ورنه اعتبار آن را در آنچه به بُعد و مسافت و مقدار که لوازم عالم خلق است ارتباط دارد بالضروره انکار نمی کند. در مورد غزالی هم تصورآنکه قول به طور ماورای عقل را متضمن نفی مطلق اعتبار عقل تلقی کرده باشد درست نیست، طور ماورای عقل که وی و بعضی حکمای صوفیه از آن سخن گفته اند در واقع همان وحی نبوت است که آنچه را به عالم امر مربوط است و در شریعت انبیاست جز به وسیلهٔ آن نمی توان بدرستی درک کرد وکسانی هم که در وجود این طور مناقشه کرده اند[٦] آن را در این مفهوم اخیر قابل انکار نیافته اند. پ

رهایی از خود، که مضمون پیام نی و متضمن خالی گشتن از خویش است امری است که جز با هدایت و ارشاد فرستادهٔ حق — که در حکایت پادشاه و کنیزک طبیب غیبی مظهر آن است — حاصل نمی آید و این نیز به عنایت الهی موقوف است

اما نیل بدان نیز بدون تسلیم به حکم فرستادهٔ غیبی و اجتناب از هرگونه مقاومت در مقابل حکم و اشارت او ممکن نیست و قتل زرگر هم که مصلحت و ضرورت آن در نظر منکر ممکن است محلّ مناقشه باشد نمونه‌یی از حکم صاحب وحی است که بدون تسلیم بدان نیل به نجات برای روح حاصل نمی‌آید و اینجاست که طریقت در محدودهٔ شریعت سیر می کند و اگر منکر در بین آنها اختلاف وتفاوت می یابد ناشی از کوته‌بینی است. ت

۵ تعالی و عروج روح از حضیض دنیای حس وماده به «جناب قدس» که «نیستان» در **مثنوی** تعبیری از آن است طی کردن مراحل سلوک در سفر الی الله را بر وی الزام می کند که آغاز آن تفرقه و اعراض از تمام آن چیزی است که وی را از حق مشغول و به خود منصرف می دارد و پایان آن رفض و احتقار ما سوی الله است و این مراتب که در مثنوی از مقامات تبتّل تا فنا سالک را همه جا پله پله تا ملاقات خدا★ بالا می برد و وی را در جادهٔ طریقت هدایت می کند در نزد کسانی که نفس عرفان را بر معروف مقدم می‌دارند و عرفان را وسیله‌یی برای نیل به معروف تلقی نمی کنند در حوصلهٔ بحث و نظر می گنجد و این همان معنی است که در زمان ما از آن با تعبیر «عرفان نظری» — که خود از نوعی تناقض خالی نیست — عبارت می نمایند. الف

اما **مثنوی**، که سیر در آن و عروج در مدارج دلالات و مقالات آن در آنچه به سرّ قصه هایش مربوط است طالب سالک را در آخرین پله های معراج روحانی با منظری از افقهای نورانی و بی پایان جناب قدس که بام آسمان حیات انسانی به آنجا منتهی می شود مواجه می کند، برای آن کس که از مراتب کمال به تجربهٔ زودگذر وبی ثبات یک لحظهٔ تماشا قانع نیست وسیله‌یی می شود تا این مراتب را به قدم سلوک روحانی در صحبت و ارشاد شیخ کامل طی کند و بعد از عقد ارادت که اولین [۷] پلهٔ این نردبان است از طریق التزام مجاهده وریاضت خویشتن را از هر آنچه در عروج این مراتب ممکن است مانع و عایق وی گردد رهایی دهد و با این رهایی، که از خود رهایی تعبیری از آن است، به جناب قدس که غایت عروج روح سالک در سفر الی الله است در آخرین پلهٔ این نردبان امکان وصول یابد. با اینهمه «سفرفی الله» را،

٤/ ★ الف: ۱/۱، ۱/۲، ۱/۳٥ ب: ٤/۱٤۰۸

که در نیل به مقام فنا و پایان سفر الی الله آغاز آن برایش ممکن می‌شود، در ورای مدارج این نردبان آسمان پوی تجربه کردنی می‌یابد و اینجاست که در می‌یابد سفر فی الله را که سیر در صفات جمال وجلال حق است برخلاف سفر الی الله که عبور از ماسوی است نهایت نیست [۸] و برای توفیق در این مرحله از سلوک روحانی است که سالک طریق **لازم می‌داند از مرتبهٔ** ملایک هم بگذرد و —آنچه اندر وهم ناید آن شود★.

طیّ این مراتب و حتی تجربهٔ آنچه مادون آن است و در نیل به مقام فنا خاتمه می‌یابد البته به عمل برمی‌آید، در حوصلهٔ علم وبحث نیست و آن کس که می‌خواهد این احوال را به لسان و بیان تعبیر کند حالش به آن کس می‌ماند که بخواهد الوان را من حیث هی الوان به ذوق درک کند و فی المثل آنچه را سیاه می‌خوانند تلخ و آنچه را سفید می‌یابند شیرین بیابد [۹] و شک نیست که این گونه معانی ورای ظرف لفظ و حرف است و آنچه عرفان اهل نظر نام دارد از آن فقط نشانی می‌دهد، به حقیقت آن راه ندارد و اینکه مولانا دفتر صوفی را از سواد و حرف تنزیه می‌کند★ و اهل سواد و حرف هم، چنانکه از اشارت خود مولانا برمی‌آید[۱۰] مثل قاصر فهمان که در **مثنوی** طعن حاسدانه می‌کنند★، با مولانا و تعلیم او سرو کاری ندارند از اینجاست.

این طعّانهٔ **مثنوی** که مولانا او را «خربطی» تلقی می‌کند وبه «خرحانه‌یی» منسوب می‌دارد★ ظاهراً از کسانی بوده است که علاقه به طهارت ظاهر را با اکل صوفی که لازمهٔ فراغت از ریاضت و عمل است جمع می‌کرده‌اند و انتساب به «خرخانه» هم نشان می‌دهد که «طعنه زننده» در نظر مولانا باید از کسانی که دکانداران مدعی بر آنها سواری می‌کنند و آنها را به مراد خویش هر سو می‌رانند بوده باشد اما اینکه طعن وی را در **مثنوی** از باب اشتمال آن بر قصه و اساطیر می‌یابد و آن را از زبان طعانه از ذکر و بحث اسرار بلند، که دوانند اولیا زان سو سمند★، خالی می‌شمرد پیداست که مضمون طعن باید قول کسانی باشد که در عرفان به آنچه ناظر به جنبهٔ بحثی آن است توجه داشته‌اند.

در این زمان در قونیه اصحاب شیخ صدرالدین و احیاناً خود او به احوال و اقوال مولانا چندان به دیدهٔ تصدیق و قبول نمی‌دیده‌اند و اگر در مواجهه تکریم و ادب می‌کرده‌اند در غیبت نه چنان بوده‌اند. حتی با آنکه مدّتها بعد از عهد مولانا افلاکی از قول بعضی از آنها اقوال مبالغه‌آمیز در تکریم مولانا نقل می‌کند آثار خود آنها از اشارت به مولانا خالی است و از حکایت افلاکی و قراین دیگر هم برمی‌آید که مولانا

شیخ صدرالدین را به چشم محقق نمی‌دیده است [۱۱] و عرفان او را هم، که بحث نظری و تقریر علمی در تعلیم ابن‌عربی بوده است، از مقولهٔ معرفت واقعی تلقی نمی‌کرده است[۱۲] و با این طرز تلقی، بر رغم حشر و اُنس ظاهری که به سبب تجانس در تعلیم و تدریس بین آنها بوده است،به نظر می‌آید که شیخ صدرالدین و یاران وی را با مولانا و اصحاب او توافق مشرب نبوده است و طعّانهٔ **مثنوی** که فقدان تعمیق و تحقیق و اشتمال بر اساطیر و افسانه* را مایهٔ طعن در آن می‌یافته است می‌بایست از حوزهٔ جماعتی باشد که عرفان را خوض در دقایق نظری مباحث مربوط به توحید وجودی و از مقولهٔ اقوال وتعالیم ابن‌عربی و شیخ صدرالدین می‌دیده‌اند. ث

در واقع **مثنوی**، برخلاف آنچه اصحاب شیخ صدرالدین و طالبان عرفان نظری طالب آن بوده‌اند، کتابی که عرفان نظری را با تعمیق و تدقیقی شایستهٔ آثاری چون **فصوص** و **فکوک** تعلیم کند نیست، حقایق عرفان کشفی و عملی است. در توجیه همین جنبهٔ آن است که مولانا در باب آن جایی گفته است: «**مثنوی** را جهت آن نگفته‌ام تا حمایل کنند و تکرار کنند بلکه تا زیر پا نهند وبالای آسمان روند که **مثنوی** معراج حقایق است.» و پیداست که از نردبان هم جز آن کس که می‌خواهد به بام برآید فایده‌یی نمی‌گیرد و تو نیز تا آن را زیر پا درنیاری به آسمان نگرایی و از مجرد «اینکه آن را به گردن گیری و شهر به شهر گردی هرگز به بام مقصود نرسی.» و این اقوال منسوب به مولانا[۱۳] نشان می‌دهد که در عرفان او آنچه غایت است معروف است (§ ۵ الف) نه خود عرفان. ج

برای نیل به این عرفان به علم امثال ابن‌سینا و فخر رازی حاجت نیست، حتی کسانی چون صلاح‌الدین زرکوب هم که نمی‌توانند الفاظ محاورهٔ عادی را به ضبط درست در بیان آرند می‌توانند به کمال آن راه یابند و شیخ اصحاب و خلیفهٔ صاحب تعلیم گردند. تعمیق و تدقیقی هم که اصحاب عرفان بحثی در تعلیم خویش می‌ورزند اگر خود مقرون با کشف نباشد به جایی نمی‌رسد، و اگر مستند به کشف باشد به آن مایه تدقیق و تعمیق حاجت نیست. با اینهمه مجرد این معنی که عرفان **مثنوی** کشفی است بحثی نیست مخاطب **مثنوی** را از لزوم تأمل در معانی و الفاظ آن بی‌نیاز نمی‌دارد، و لطایف این عرفان کشفی را هم بدون تعمیق و تدقیق در الفاظ آن نمی‌توان درک کرد. چ

۵/ * الف: ۴۲۳۵/۳ ب: ۳۹۰۵/۳ پ: ۱۵۹/۲، ۴۲۲۷/۳ ~ ت: ۴۲۳۲/۳، ۴۲۳۴/۳ ث: ۴۲۳۸/۳

۶ عروج بر پله‌های نردبان کمال که در جادهٔ طریقت عارف سالک را از مقامات تبتّل تا فنا در سَفَرِ اِلَی اللّه (§ ۵ ب) هدایت می کند همواره به مثابهٔ تولدی دیگر است (§ ۹ ت) که سالک با مرگ از یک حیات قبلی در حیات تازه‌یی بدان نایل می‌آید و با فطام از غذاهای پسین با غذای روحانی تازه‌یی مجال پرورش می یابد،و این ولادت و فطام که توالی مرگ و حیات در طیّ مراتب لازمهٔ آن است تنها در طیّ عروج از مراتب روحانی سلوک حاصل نمی‌شود، در مراتب وجود هم سالک آن را در سیر خویش ازعالم جماد تا عالم انسان می آزماید، و اینکه طی کردن مراتب روحانی هم وی را در حیات تازه‌یی ولادت می دهد ادامهٔ سفری است که او از اقلیم جماد تا عالم انسان طی کرده استوتاحدی درحکم بازگشت ازمنزلهایی است که در دنبال جدایی از نیستان مبدأ و در قوس نزولی مربوط به تنزلات مراتب از غیب تا شهادت پیموده است،و تعالی و عروج وی در مراتب بین شهادت تا غیب حکم طی کردن قوس صعودی را دارد که به وی امکان می دهد تا تمام آن مراتب را که در نزول از نردبان کمال طی کرده است درعروج بر آن طی کندوبدین سان فاصله‌یی را که بین او و مبدأ خویش درضمن این تنزلات پیش آمده است وجدایی از نیستان در اشارت مثنوی تعبیری از آن است در مدارج سلوک وجودی و روحانی خویش درهم نوردد و بدین گونه از مرتبهٔ تبتل تا فنا تمام مدارج و مراتب نردبان آسمان را تا پایان سفر الی الله طی نماید و اگر هدایت وعنایت الهی برای وی تیسیر اسباب کند، در مرتبهٔ فنا سفر فی الله را که نهایت ندارد و پله های نردبانش هرگز به آخر نمی رسد آغاز کند.

البته طرایق گونه‌گون که در سفر الی‌الله سالک را به جانب حق راه می‌نماید محدود نیست، به تعداد نفوس خلایق است، و در واقع به کثرت سالکان و استعداد آنها کثرت می پذیرد. معهذا چون مقصد در همهٔ این طرایق جز یک منزل نیست، اختلاف طرق در مقابل وحدت منزل اعتبار نمی‌شود، و اگر در این زمینه در بین اصحاب طرایق اختلاف ظاهر است غالباً از جهت مقصد و غایت نیست. با وجود این، اشارت مشایخ که گفته‌اند **الطرق الی الله بعدد انفاس الخلایق و کلّ منها فی الانتهاء الی الرب مستقیم** [۱] متضمن توجیه طریق اهل ضلال و اینکه آنها هم بر صراط مستقیم باشند نیست. مراد تقریر این معنی است که کثرت طرق سالکان راه حق از انبیا و اولیا در وحدت صراط مستقیم محمدی مستهلک می شود، و آنچه نزد ابن‌عربی هم از آن تعبیر به «احدیة الطریق الاَمَم» می گردد که عبارت ازوحدت راه مستقیم است

ظاهراً به همین معنی تأویل می‌شود[۱٤]. مولانا در تبیین این استهلاک شرایع و طرق شتّی در وحدت صراط شریعت احمدی، بر وجه تمثیل خاطرنشان می‌سازد که نام احمد جامع اسم جمیع انبیاست و البته — چونکه صد آمد نود هم پیش ماست★. ب

با اینهمه، اختلاف مؤمن و گبر و یهود در بعضی موارد مخصوصاً از اختلاف نظرگاه ناشی است و اینجاست که رفع این اختلاف گمرهان را به صراط مستقیم هدایت می‌کند و این نیز کاری است که به اعتقاد مولانا از هر مدعی ارشاد برنمی‌آید، سلیمانی معنوی لازم دارد★که تفاوت السنه را بتواند به وحدت حقیقت منتهی سازد، و آنان که به این گونه سلیمانی راه نبرند همواره در اختلافات خویش باقی خواهند ماند. این اختلاف در لفظ و نام را، که در واقع بسیاری خلق به همان سبب از نیل به صراط مستقیم محجوب و محروم می‌مانند، مولانا در تمثیل منازعت آن چهار کس به جهت انگور که هر یکی به نام دیگر آن را فهم کرده بود★ به بیان می‌آورد. و البته رفع این اختلافها، که استهلاک شرایع انبیا را در شریعت احمدی تحقق می‌دهد، امری است که جز با رهایی از تعصب و خامی حاصل نمی‌آید؛ و کسانی که مانند آن پادشاه جهود وحدت مضمون وحی انبیا و اتحاد ارواح آنها را درک نمی‌نمایند★دررفع آن اختلافات ظاهر، که رهایی از آن شرط نیل به صراط مستقیم توحید الهی است، البته راه نمی‌یابند. پ

اجتناب از نفاق و شقاق اصحاب ملل، که در دوران حیات مولانا هنوز همچنان ولایت روم را معرکهٔ تصادم بین ترک و رومی و عرب می‌داشت و سرزمین شام و مصر و فلسطین را باز از آثار مخرب جنگهای صلیبی بشدت معروض آفت می‌ساخت، تا آنجا که موجب بسط و نشر مقالات اهل ضلال نگردد، در نزد مولانا و اصحاب وسیلهٔ ایلاف و ایناس تلقی می‌شد. و در باب مولانا نقل کرده‌اند که حتی وقتی هم گفته بود من با هفتاد و سه ملّت یکی ام، و چون طالب علمی خام و ناتراش به تحریک مخالفان اورا بر سر جمع در این باب تشنیع کرد و ناسزاها گفت، مولانا با ظرافتی آمیخته به تقریع و تعلیم در جواب وی گفته بود با اینها نیز که تو می گویی یکی ام[۲]، و این حکایت که شیخ علاءالدوله سمنانی هم آن را از احوال مولانا نقل می‌کند تربیت اخلاقی و طریقت روحانی وی را متضمن سماحت فکر و وسعت صدر نشان می‌دهد. ت

۱/٦— شرح قیصری/۵۰ ۲— نفحات الانس /٤٦۱

٦/ ★ ب: ۱/۱۱۰٦ پ: ۲/۳۷٤۲، ۲/۳٦۸۱، ۱/۳۲٤ ~

۷

محرّک و جاذبه‌یی که روح را در سیر الی الله و تمام کاینات را در سیر به سوی کمال به پویه و جنبش در می‌آورد عشق است که مولانا آن را امری وصف‌ناپذیر می‌داند، و در آنچه به سیر الی الله عارف ارتباط دارد آن را به تعلقی بیچون★ و اتصالی بی کیف★ که بین رب‌الناس با جان ناس هست مربوط می شمرد، و تمام مثنوی از آغاز تا پایانش طنین سرود این عشق است که نغمهٔ نی هم آن را تقریر می کند و زندگی و احوال گویندهٔ مثنوی یک لمحه نیز از نفوذ سحرانگیز آن برکنار نمی ماند.

اینکه عشق را از همان آغاز مثنوی دوای نخوت و ناموس★ انسان و معالج و درمانگر وی از بیماریهای ناشی از آن احوال می خواند نشان آن است که نزد وی رهایی از خودی که نخوت و ناموس تعبیری از آن است بی‌تجربهٔ عشق حاصل نمی‌آید، و پیداست که تا عشق انسان را به «غیرخود» پایبند ندارد و به مرتبه‌یی که بتواند «غیر» را از همه حیث بر خود مقدم بدارد نرساند، رهایی از خودی که سفر الی الله از آنجا آغاز می‌شود برای روح قابل حصول نمی گردد. از اینجاست که در علاج بیماری «خودی» عشقْ افلاطون و جالینوس دیگر محسوب است و اگر مولانا آن را طبیب جملهٔ علتهای ما★ می خواند البته گزاف و مبالغه نیست، و در موارد دیگر هم وقتی عشق را امری ورای شرح وبیان می شمرد و خود را از توصیف آن عاجز نشان می دهد★ ظاهراً وسعت تجربهٔ روحانی خود را در قبال محدودیت تعبیر در نظر دارد و باز دعوی وی مجرد مبالغه‌یی شاعرانه نیست.

از آنجا که بی‌عشق سیر الی الله که غایت وجود انسان است حاصل نمی‌شود و از آنجا که غایت سیر کاینات در مراتب کمال هم جز وجود انسان نیست، اگر نزد مولانا جمیع اجزاء عالم مسخر عشق و تمام هستی متوقف بر عشق★ و حتی وجود افلاک و همهٔ کاینات هم به یک معنی فرع و تابع وجود عشق تلقی شود نیز این اقوال قول فارغ یا دعوی بی حجت نیست، و اینکه دور گردونها را مولانا از موج عشق می داند و عالم را بدون عشق از هرگونه حرارت و حرکت خالی نشان می دهد★ پیداست که نظر به غائیت عشق و نقش انسان کامل در تحقق غائیت عالم دارد، و شک نیست که بدون این معنی تصور هر کمال و هر پویه‌یی در اجزاء کاینات عالمِ حسی بیمعنی می نماید، و لاجرم در عرفان کشفی که مولانا تعلیم می کند عقل هرگز به جناب عشق راه ندارد و اگر منکر اهمیت آن گردد★ مایهٔ تعجب نیست.

البته عشقی که انسان را متوجه جناب حق می دارد، چنانکه اشارت کریمهٔ

یُحبّهم و یُحبّونه در قرآن عزیز (۵/۵٤) در نزد مولانا ناظر بدان است، حقیقت آن صفت حق است و نسبت آن به انسان جز بر وجه مجاز نیست[1]. عشق انسانی هر چه باشد در نهایت متوجه به جناب حق و انعکاس عشق الهی است★، از این رو خواه این سری باشد و خواه آن سری★ در همه حال ما را به جناب الهی رهنمون می شود. اینکه مولانا به مناسبت ذکر عشق خاطرنشان می کند که هر چه هست معشوق است و زندهٔ واقعی هم جز او نیست، عاشق فقط پرده‌یی ظاهر یا نقش بیجانی است★ نیز متضمن اشارت به همین منشأ الهی عشق است که البته بدون آن عشق هرگز نمی تواند محرک تمام کاینات و در عین حال غایت حرکت جمیع آنها باشد، و هر چند تمام ارواح و جمیع اجزاء کاینات هر یک در حدّ وجود و مناسب استعداد خویش مسخر عشق محسوبند وصف **یحبهم و یحبونه** در بین خلق جز در باب کسانی که همهٔ وجود خود را تسلیم عشق کرده‌اند نیست، و این معنی که عشق را هم با معرفت می پیوندد★ فقط برای کسانی مسلّم تواند شد که وجود خویش را بکلّی از خودی پرداخته‌اند و از آن نخوت و ناموس که انسان را دایم به خودی خود مقید می دارد یکسره رهایی یافته‌اند.

ت

در عین حال عشقی واقعی، که عشق به کاملان است، در تجربهٔ عشق شمس تبریز، خود مولانا را هم از آنچه نخوت و ناموس فقیهانه و مایهٔ انخداع به تعظیم **عوام** است می رهاند و تنزیه و تزکیه می کند. والبته کمال این عشق نیز، که انعکاس آن درکلام وی **مثنوی** و **دیوان شمس** را از لطایف و اسرار احوال عاشقان مشحون داشته است، در وی به عشق محمدی، که انسان کامل بر وجه اطلاق منصرف بدو می گردد، منتهی می شود و این عشق، که وی را به قربان کردن عقل در پیشگاه او نیز رهنمون می شود، تجربهٔ سلوک روحانی خود مولانا را متضمن توافق تام بین شریعت و طریقت نشان می دهد.

ث

۸

البته آنچه کمال آن در وجود انبیا تحقق می یابد و بر مرتبهٔ خلافت الهی که انسان را نایب خدا★ و سایهٔ یزدان★ می نماید مبتنی است جز با نیل به مرتبهٔ فنا

۱/۷ — مثنوی ۲/ دیباچه

۷/ ★ الف: ۳۶۹۵/۴، ۷۶۰/۴ ب: ۲٤/۱، ۲۳/۱، ۱۳/۱—۱۱۲

پ: ۲۰۱۲/۵، ۳۸۵٤/۵ ~، ۱۹۸۲/۱ ت: ٤٤٤۰/۳ د ٤۵۹۱/۳.

۱۱۱/۱، ۳۰/۱، ۱۵۳۲/۲

بدان نمی‌توان دست یافت، و هر چند مقام محمدی اکمل مراتب آن است (§ ۷ ث)مراتب مادون آن سایر انبیا و همچنین اولیای امت محمدی را از سایر سالکان طریق ممتاز می‌دارد، واین مراتب برحسب احوال و ظروف اختصاص به کسانی از اولیا دارد که در لسان مولانا از آنها به مرد حق، ولی قایم، و احیاناً عاقل [۱۵] تعبیر می‌شود و صوفیه آنها را انسان کامل می‌خوانند و ابدال و اوتاد رجال غیب احوال آنها را در تصور صوفیه نشان می‌دهد. الف

در طی مراتب کمال وقتی انسان در دنبال رهایی از خودی عالم صغیر و کبیر را در محدودهٔ وجود خویش که در حقیقت عالم اکبر همان است به هم پیوند می‌دهد، در واقع خلیفهٔ حق در عالم و غایت خلقت عالم می‌شود. در اینجا وی حکم میوه را پیدا می‌کند که هر چند در ظاهر درخت بر آن سابق و مقدم به نظر می‌آید در حقیقت وجود آن مقدم بر درخت و غایت وجود آن است★. بدین گونه، وجود وی در مرتبهٔ کمال انسانی که قلّهٔ مراتب وجود و نهایت حدّ سیر کمالی آن است به جایی می‌رسد که دیگر فرع عالم نیست اصل آن است. هستی محدود ظاهراً محقر او بر تمام چرخ و افلاک احاطه دارد★ و مسخر و مقهور آنها نیست. در این مرحله، وجود وی که مراحل سیر خود را از عالم جماد آغاز کرده بود اینجا به قرب جناب الهی می‌رسد، و در تعبیر از همین سیر روحانی است که بایزید از خط سیر هزاران سالهٔ سفر خویش سخن می‌گوید و با این حال نشان می‌دهد که نهایت حال او در این سیر جز به بدایت حال انبیا نمی‌رسد [۱۶] و حتی در اوج قلهٔ کمال نیز اولیا دون مقام انبیا هستند و البته طریقت نمی‌تواند از شریعت مستغنی باشد. ب

معهذا نیل به این مرتبه آن گونه که صوفیه از حدیث قدسی نقل می‌کنند انسان را درمقام قرب‌النوافل[1] به مرتبه‌یی می‌رساند که بین او و آنکه معبود اوست رابطهٔ محبت پدید می‌آید★ و چون وی بکلّی در صفات حق فانی می‌شود★ جز صفات حق در وی باقی نمی‌ماند، پس خداوند در دل وی که از خودی خالی است در می‌گنجد، از درون وی سخن می‌گوید، چشم و گوش وی می‌شود★ و هر چه وی می‌کند کار حق می‌گردد و با اینهمه، مرتبهٔ ولایت وی در همه حال دون مرتبهٔ نبوت است. پ

در چنین مرتبه‌یی است که انسان خاکی به مثابهٔ روح و جان نوی می‌گردد که ملایک درقیاس با آن حکم جسم را دارند★ و البته در این مقام که امام حی قایم★ قطب عالم محسوب است واصلان طریق غالباً مستوران قباب عزت و غیرت الهی هستند، و به هر حال کسانی که در دون مرتبهٔ قطب به ذروهٔ کمال دسترس

دارند، با وجود تفاوت در اشخاص و اختلاف در احوال، در عالم واقع جانشان متحد است★، نفس واحده محسوبند، تفرقه در بین آنها راه ندارد★ و مراتب آنها که شامل ابدال و اوتاد و اخیار و ابرار می‌شود [۱۷] هر چند در ظاهر تعدد و تفاوت دارد در واقع چنان نیست و این وحدت روحانی مرتبهٔ آنها را اوج قلّهٔ تکامل انسانی نشان می‌دهد.

ت

۹

باری مراتب کمال، که احوال کاملان اولیا را از آنچه در سلوک سایر اهل طریقت هست و با مقام واصلان فاصله دارد متمایز می‌نماید، سیر انسان را در مراتب وجود نیز مثل مراتب سلوک متضمن مدارج تکامل نشان می‌دهد و بدین گونه حرکت دایم و مستمر تمام کاینات در مسیر کمال، و اینکه سالک عارف هم در همین مسیر خط سیر سلوک را طی می کند، تصور نوعی تکامل تدریجی و مستمر را که جنبهٔ جهانی دارد القا می‌نماید، و این حرکت که نقطهٔ اوج آن در وجود انسان کامل تحقق دارد و مراتب مادون آن حتی ذرات جماد را نیز در حدّ خویش سمیع و بصیر نشان می‌دهد★ دنیای **مثنوی** را سراسر از نشاط حیات و از شوق کمال اشباع می کند.

الف

این روند تکامل که قوهٔ محرکهٔ آن عشق است (§ ۷ الف) تصویری از توالی مراتب وجود را در نزول و صعود خویش از ادنی مراتب ماده تا اعلی مراتب تجرد نشان می‌دهد، و این خطّ سیر در حکمت گنوسی افلوطین هم تقریری خاص دارد و بدون تمسک بدان، اندیشهٔ بازگشت به مبدأ هم که مضمون اشارت نی‌نامه است (§ ٤ الف) و صورت تمثیلی مفهوم آن در منظومهٔ باستانی «جامهٔ فخر»، معروف به نغمهٔ مروارید، نیز هست [۱۸] قابل توجیه نمی‌تواند بود.

ب

تقریری که مولانا از مفهوم تکامل می کند بدون شک با آنچه در اشارت اخوان الصفا در این باب هست ارتباط ندارد[۱]. مراتب وجود در نزد وی از اقلیم جماد★ تا دنیای ملایک★ و ماورای آن توالی دارد و با اینهمه حتی مرحلهٔ جماد هم

١/٨— احادیث مثنوی /١٨

٨/★ الف: ٢٢٦/١، ٤٢١/١ ب: ٤/٤—٥٢١، ٣٧٦٦/٤ پ:
٤٠٠/٤ ~ ، ٣٩٩/٤، ١٩٣٨/١ ~ ت: ١٥٣/٦، ٨١٧/٢،
٤٠٨/٤ ~ ، ٨/٢—١٨٤

در تقریر وی از روح و حیات، هر چند به صورتی نامحسوس، بی بهره نیست. بدین گونه این جریان سیر استکمالی دایم کاینات عالم را از مراتب دانی به مراتب عالی می کشاند، و نیل به مراتب اعلی هم در گرو آن است که حیات مرتبهٔ دانی در حیات مرتبهٔ عالی فانی شود و کمال یابد، و کیست که در پیگیری خط سیر این تکامل در مثنوی خود را دایم بر روی پله های سرگیجه‌آور نردبان آسمان در حال عروج و تعالی نیابد؟ پ

در طی این تکامل وجودی عبور به مرتبهٔ عالی برای آنچه در مرتبهٔ دانی است همواره نوعی مرگ از عالم قبلی را با ولادت در عالم بعدی همراه دارد، و در دنبال این توالی مرگ و ولادت که رمزی از خلقت و معاد هم هست دایم جماد به نبات، نبات به حیوان، حیوان به انسان، و انسان به ماورای‌آن تحول می یابد. تا وقتی حلق حیوان بریده نشود ولادت در عالم انسانی برایش حاصل نمی‌آید*، و تا وقتی انسان از حیات انسانی‌نمیرد به حیات الهی راه نمی‌برد*. دانهٔ گندم فقط وقتی نان شد می‌تواند تبدیل به انسان و جزوِ وجود وی گردد*. نخودی هم که در دیگ کدبانو می جوشد برای آن است که از مرتبهٔ وجودی خویش عبور کند و جزو وجود انسان گردد، گویی سیر او در عالم جماد و نبات* هم فقط برای آن بوده است که وی را آمادهٔ نیل باین کمال نماید. چنانکه انسان نیز مثل او تا در دیگ تنْ محنتِ آتشها و ابتلاها را نیازماید به کمال ممکن خویش* دست نمی یابد. ت

البته اینکه روح هم در جسم محبوس می‌ماند برای نیل به کمال است و خداوند در این باب حکمت و سرّی منظور دارد* و می خواهد در طی این ابتلا وی را آیینهٔ صفات خویش سازد، اما در عبور از اقلیم جماد تا دنیای حیات انسانی، روح موطنهای گذشته را به خاطر ندارد*، از تجربهٔ دنیای نباتی خویش شاید تنها خاطره‌یی که در عالم انسانی دارد همان میل و علاقه‌یی باشد که در بهاران به سبزه و ضیمران دارد*، از منازل دیگر خویش هم همواره تجربهٔ منزل تازه هرگونه خاطره‌یی را از خاطرش می زداید. در مرحلهٔ تازه هم حال وی به حال کسی می ماند که سالها مقیم شهری است اما چون در خواب شهر تازه‌یی را می بیند در آن حال می پندارد همواره در همین شهر زیسته است و دیگر شهری را که در آنجا به خواب رفته است به خاطر ندارد. اما دنیای او در خواب و در بیداری دنیایی است که سراسر آن غرق درنور روح و حیات است و حتی گذشتهٔ او در اقلیم جماد هم از ادراک و احساس خالی نبوده است. این طرز تلقی از تکامل کیهانی و وجودی با آنچه در فرضیه های داروین و اسپنسر می آید البته قابل قیاس نیست. ث

۱۰ با آنکه استمرار و شمول این سنت تکامل در تمام کاینات، در جهانی که حتی ابلیس آن هم در کمند عشق و شوق حق مقید و محکوم است★ جایی برای هیچ‌گونه عصیان و تمرد از این حکم عام باقی نمی گذارد، مجرد همین شوق و میلی که جمیع اجزاء عالم را به سیر استکمالی رهنمون می شود نوعی اختیار را که بدون آن تصور عشق و شوق در این اجزاء قابل تصور نمی نماید الزام می کند، و اینجاست که حکم تکامل و وجود انسان کامل تصور جبر مطلق را محکوم می کند و اختیار را که بدون آن امر و نهی شریعت بیمعنی خواهد بود در محدودهٔ جبر محمود الزام می کند.

الف

مسألهٔ جبر و اختیار، که اختلاف معتزله و اشعریه در آن باب معرکهٔ مجادلات نظری را بین اصحاب مقالات گرم کرد، مسألهٔ اسباب و علل آن را نزد حکما، و اعتقاد به توکل و کرامات آن‌را نزد صوفیه مطمح نظر ساخت، والبته مسألهٔ حلال و حرام و وعد و وعید و معاد و حساب هم حدود آن‌را نزد متشرّعه محل تحقیق داشت. طرح پاره‌یی از این گونه مباحث در مثنوی نیز عرفان کشفی او را گه‌گاه متضمن دقایق برهانی می سازد،و اینجاست که دلالات و حکایات مثنوی یادآور اقوال غزالی می شود و مثل وی جبر نامحمود را محکوم و اختیار محدود را اجتناب ناپذیر نشان می دهد، و سرانجام معلوم می دارد که فنای سالک در صفات حق وی را از شهود خودی و رؤیت نفس باز می دارد، و اگر در این حال از خود نفی اختیار می کند این معنی قول به جبر نیست، شهود معیت حق★ و حاکی از مرتبهٔ فنای افعالی سالک در فعل اوست و البته اقتضای فقر وجودی عبد★ نیز همین است.

ب

در دنیایی که هر چه جز حق است عدمهای هستی نماست و وجود مطلق و واقعی جز او نیست★ فعل و حرکت ماسوی را جز به حملهٔ شیران علم که نقش پرده و عاری از هر قدرت واقعی است نمی‌توان تشبیه کرد★، بعلاوه وقتی انسان جز نقشی که خامهٔ نقاش بر صفحهٔ کاغذ می نگارد نیست مسلّم است که ضعف و قدرت و سکون و حرکت وی را در مقابل قدرت نقاش نمی‌توان به فعل و ارادهٔ او منسوب

۱/۹ — کارنامهٔ اسلام /۶۴

★/۹ الف: ۱۰۱۹/۳ ~ پ: ۳۶۳۷/۴ ~ ، ۶/۳—۳۹۰۱ ت: ۳۸۷۳/۱، ۳۸۷۵/۱، ۸۹۰/۱ ~ ، ۴۱۷۱/۳ ~ ، ۴۲۰۵/۳ ~ ث: ۱۵۱۵/۱ ~ ، ۳۶۳۲/۴، ۳۶۴۰/۴

کرد★. اشارت کریمهٔ **وما رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ ولکنّ اللّه رَمٰی** (۱۷/۸) را نیز مولانا تقریری از همین معنی می داند، ولی این نکته را هم تعبیری از مفهوم جباری حق می پندارد که انسان را به شهود عجز و ضعف خویش رهنمون می شود اما به سقوط تکلیف منجر نمی گردد، فقط معلوم می دارد که اراده و اختیار ما نمی تواند در نفاذ امر و اجرای مشیت الهی مانعی پدید آورد، و بدون شک زاری و پشیمانی که انسان از فعل بد دارد و در وی از نوعی احساس درونی حاکی است گواه وجود گونه یی اختیار است، چنانکه فکر اصلاح و ارشاد هم که منشأ رواج تربیت و تعلیم در بین تمام خلق است★ اگر فی الواقع انسان بکلی فاقد قدرت بر فعل و عاری از هرگونه اختیاری می بود البته معنی نمی داشت. پ

امـا شهود عجز در انسان، که از شعور به جباری حق ناشی است، اگر انسان را از ظلم و تعدی باز دارد البته محمود و نشانهٔ تسلیم به حکم و ارادهٔ حق است★. معهذا کسانی هم هستند که آن را دستاویز رفع تکلیف می سازند و به آنچه جبر مذموم خوانده می شود می گرایند. اینجاست که جبری در هر کار که با میل و خواست او توافق دارد قدرت خود را می بیند و هرگز آن را انکار نمی کند، اما وقتی موردی پیش می آید که با میل ومراد او موافق نیست دست از سعی و جهد باز می دارد و پای حکم و قضا را پیش می کشد که این دیگر وابسته به حکم و تقدیر الهی است، سعی و جهد انسان آن را پیش نمی برد★، و اینجاست که تأثیر اسباب را هم بکلی نفی می کند و جز سبب گردان هیچ چیز را مؤثر در جریان امور نمی بیند★. اما هر چند این قول در مرتبهٔ شهود جباری برای آن کس که به جبر محمود قایل است محل شبهه نیست در نزد وی بیشتر بر نفاق مبتنی است و از صدق و اخلاص واقعی مایه ندارد. ت

جبری که بدین گونه دستاویز خودداری از جهد در امر نامطلوب می گردد البته ممکن است نزد آن کس که دلبستهٔ شریعت نیست ذریعه یی برای تن زدن از امر و نهی الهی نیز بشود یا وی را به بهانهٔ قول به توکل از کسب و جهد باز دارد. واینهمه نتایج نامطلوبی است که جبر مذموم آن را در پی دارد، و شک نیست که جریان امور و اسباب در عالم با این نتایج و با اصل دعوی اهل جبر سازگار نیست، و وجود اسباب و وسایل که در حصول امور مورد رجوع یا استفاده است حاکی ازتأثیر آنهاست. در واقع مولانا ضمن اشارت به همین معنی به مناسبت خاطرنشان می سازد که وقتی فی المثل کارفرما بیلی به دست مزدور می دهد ناگفته پیداست که مراد او چیست★، بعلاوه در امور عالم وسایط در کار است، نه آیا بدون طی کردن پله ها هم نمی توان به بالای بام و فراز نردبان برآمد★؟ ث

در واقع آن کس که در این مقام اسباب و وسایط را نفی می کند و به جبر تمسک می نماید در نزد مولانا به سوفسطایی می ماند★ چرا که این چنین کس درک وجدانی خود را انکار می کند و شک نیست که درک وجدانی در حکم حس است★، و هر کس، بر رغم احساس تردید و پشیمانی و اصول مربوط به عواقب فعل و ترک فعل که در وجدان خویش آن را درک می کند، اختیار بر فعل و ترک را که بدون آن این احوال در انسان عارض می شود محل تردید سازد، پیداست که در واقع منکر حس است و بحث و مناظره با او فایده ندارد، چرا که قول او در واقع بهانهٔ کاهلی و دستاویز عذری است که بدان وسیله می خواهد خود را از قبول امر و نهی و وعد و وعید شریعت رهایی دهد. ج

۱۱

شریعت که متضمن حکم حلال و حرام و امر و نهی است امری است که حدود قدرت و اختیار انسان آن را قابل تصدیق جلوه می دهد و قول به جبر هم در مفهوم محمود خویش با آن مغایرت ندارد، و پیداست که بدون رعایت حکم شریعت در رعایت امر و نهی انسان در قید خودی که نفس اماره تعبیری از آن است باقی می ماند و از سلوک طریقت هم نمی تواند بهره یی عاید سازد. الف

ضرورت بعث انبیا مبنی بر آن است که حدود مربوط به مصالح و معاملات در نزد ارباب شرایع نمی تواند به اختیار و اجتهاد انسان مفوض باشد، چرا که انسان مقهور اهواء نفسانی است و هوای نفس «همیشه راه حق بر وی پوشیده می دارد و هر چه را مراد وی در آن بود به صورت صواب به وی می نماید»[1]، پس زمام شریعت باید به دست بصیرترین خلق باشد که از تسلط اهواء نفس رسته باشند و اینان عبارتند از انبیا. برخی متکلمان بعث انبیا را متضمن لطف الهی، و بعضی تکلیف بر عباد را که شامل زجر از قبایح است مثل همین لطف بر خداوند واجب شمرده اند.[2] اما زنادقه و براهمه و کسانی که قبول امر و نهی شرایع را بر خود دشوار می یافته اند ضرورت و حتی فایدهٔ بعث انبیا را نفی کرده اند. شبهات براهمه و زنادقه در این باب معروف

۱۰/★ الف: ۲۶۱۷/۲ ب: ۱/۵—۱۴۶۳، ۱۴/۱— ۱۵۱۰ پ: ۱/۲—۶۰۱، ۴/۱— ۶۰۳، ۱۴/۱— ۶۱۱، ۲۰/۱—۶۱۸ ت: ۳۳/۱— ۶۳۰، ۶/۱— ۶۳۵، ۹/۱— ۸۴۸ ث: ۳/۱— ۹۳۲، ۳۰/۱— ۹۲۹ ج: ۳۰۱۵/۵، ۳۰۰۹/۵ و ۳۰۲۲/۵ ~

است و در **مثنوی** برخی از آن گونه اقوال در داستان اهل سبا با انبیا نقل و نقد می‌شود★، و همچنین در قصهٔ آن شخص که دعوی پیغمبری می کرد★ نیز مولانا ضمن پاسخ به برخی از همین گونه دعاوی از زبان این مدعی در باب احوال منکران انبیا خاطرنشان می سازد که استغراق آنها در حیات حسی و مادی این جهانی هرگونه بعث رسل وتنزیل پیام را در مورد آنها عاری از فایده نشان می دهد، چرا که اینها هیچ درد و شوقی ندارند، اگر از زنی و شاهدی برای آنها پیام آورند آورندهٔ پیغام را صدگونه نعمت و نواخت ارزانی دارند، اما اگر کسی از خداوند به آنها پیام آرد و ایشان را از این عالم فانی زایل به عالم بقا دعوت کند با وی به خصومت برمی خیزند و قصد خون وی می کنند★ و بدین سان دعوی پیغمبر با این گونه خلق —همچنان باشد که دل جُستن ز کوه★. ب

معهذا کسانی که در مخالفت و انکار با انبیای الهی اصرا روابرام دارند در واقع خود را از فواید لطف حق که در بعث انبیا مندرج است محروم می دارند. انکار و مخالفت آنها هم در حقیقت از طرد باطنی انبیا ناشی است و به خاطر آن است که تجانس واقعی بین آنها و عالم انبیا نیست. بدین گونه، فرعون که در ضلال خویش باقی می‌ماند استمرار او در کفر و نفرتش از ایمان ناشی از طرد و دفع باطنی موسی است★. چنانکه وی پنهانی و در خلوت می کوشید تا به موسی نزدیک شود اما نفرت باطنی موسی که وی را به سبب عدم تجانس به قهر و طرد واپس می راند سبب می شد تا وی فرصت و توفیق آن را نیابد که در ظاهر از انکار برهد و ایمان مضمر را در ظاهر نیز آشکار نماید. فرعونان هم به جهت دفع و طرد باطنی انبیا از نیل به ایمان محروم می‌مانند★ و علاقهٔ باطنی اما آمیخته با تردید و نفاق آنها که مولانا در مورد فرعون[۱۹] بدان اشارت صریح دارد★ هرگز به آنها مجال فوز و نجاح نمی دهد. پ

به هر حال شریعت که هر چند مولود وحی الهی است بالضروره ملازم آن نیست[۳] طریق نیل به حق را با تبیین حق و باطل و صواب و خطا براهل ایمان ارائه می کند و سلوک در این طریق البته نشان اهل ایمان است. اما ایمان که تصدیق قول انبیاست به مجرد اقرار زبانی حاصل نمی‌شود، تصدیق قلبی هم لازم دارد، اما تصدیق قلبی نیز تا خود مقرون به اخلاص نباشد به لازم ایمان که تبعیت بی چون چرا از شریعت و رعایت دقایق امر و نهی الهی است منجر نمی گردد،[۴] چنانکه مجرد صحبت رسول یا سماع قرآن هم هرگاه به تسلیم و خشوع قلبی منجر نگردد مایهٔ فلاح نخواهد بود و انبیای الهی که خود از قید هوی رسته‌اند★ فقط کسانی را به هدایت می‌رسانند که از تعلقات رسته باشند، و آنها که در قید تعلّقات باقی بمانند از تعلیم

شریعت فایده‌یی را که در بعث انبیاست★ عاید نمی کنند و راه رهایی از این تنگین قفس را که انبیا نشان می دهند★ یاد نمی گیرند.

ت

اما وحی الهی که اِلقاء ربّانی و منشأ احکام شریعت انبیاست مبنی بر اتصال مرتبهٔ نبوت با عالم غیب و جناب قدس است، و هر چند در آنچه به امر شریعت مربوط است خاص انبیاست نزد صوفیه بر اولیا هم، مثل آنچه بر حواریان وحی شد (۱۱۱/۵) ،نزول وحی ممکن است، و این آن چیزی است که صوفیه آن را وحی دل می خوانند★، و در همین معنی است که وحی را متصل و مستمر می دانند. در هر حال نزد صوفیه اولیا هم با انبیا سنخیت دارند و مولانا مفهوم اشارت **ثم اَورَثْنا الکتاب الّذین اصطَفَینا** (۳۲/۳۵) را هم ناظر به سرّ همین وراثت می داند و اولیا را هم از خوش آب چشمهٔ حکمت که خاص انبیاست بهره‌مند می شمرد★، چنانکه همان آتشی را هم که در درون این طالبان حق هست شعله‌یی از گوهر پیغمبری و مربوط به حقیقت نبوت می داند★، و اینجاست که نغمه‌های اندرون انبیا هم که مایهٔ نبوت و احیای خلق است★ در زبان اولیا نیز موجب ارشاد خلق و احیای نفوس می گردد★.

ث

۱۲

با آنکه شریعت در نزد مولانا «همچو شمعی است» که «ره می نماید» و البته «بی آنکه شمع به دست آوری راه رفته نشود»[1] باز شک نیست که مجرد شمع سالک را تا وقتی قدم در راه نگذارد به مقصد که عبارت از حقیقت است نمی رساند، از این رو تا علم به عمل مقرون نیاید در نیل حقیقت فایده‌یی از آن حاصل نمی آید، و هر چند مولانا همه جا تأکید دارد که طریقت از شریعت هرگز جدا نیست و حقیقت با این هر دو مغایرت ندارد، باز تمسک به طریقت را که عمل به ظاهر و باطن شریعت است برای نیل به حقیقت الزام می نما ید، و در تقریر اهمیت آن خاطرنشان می سازد که شریعت همچون علم کیمیا آموختن است، و طریقت مس

۱/۱۱– کیمیای سعادت /۵۵ ۲– شرح تجرید /۸۵– ٤۵٦ ۳– همان کتاب /٤۹۳ ٤–شرح مثنوی شریف ۱۵/۲– ٤۱٤

۱۱/★ ب: ۳/ ۲٦٦۹ ~ ، ۱۱۱۹/۵ ~ ، ۵/۸– ۱۱٤٤، ۱۱٤۰/۵ پ: ۲٤۸۱/۱، ۲٤۸۹/۱، ۲٤٤۸/۱ ت: ۱۵٤۲/۱، ۹/۱– ۱۵۳۸، ٤/۱–۱۵٤۳ ث: ۱۸۵۳/٤، ۷٤۷/۱، ۷٤۸/۱ ~ . ۱۹۱۹/۱ ~ ، ۱۹۲۵/۱ ~

را در کیمیا مالیدن و حقیقت زر شدن مس. «کیمیادانان به علم کیمیا شادند که ما علم این می‌دانیم، و عمل کنندگان به عمل کیمیا شادند که ما چنین کارها می‌کنیم، و حقیقت یافتگان به حقیقت شادند که ما زر شدیم و از علم و عمل کیمیا آزادیم.»[۲] الف

در واقع، حقیقت نقد حال کسانی است که به معانی عبادات اهل شریعت و لطایف مجاهدات اهل طریقت تحقق یافته‌اند و جوهر وجودشان ازتأثیر این کیمیای سعادت دگرگونی یافته است و بدین سان به آنچه غرض و غایت این مجاهدات و عبادات بوده است نایل گشته‌اند. لزوم تحقق به این معانی را مولانا در **مثنوی** ضمن سؤال و جوابی که بین پادشاه با غلام نوخریده آمده است★ تقریر می‌کند، و هر چند طرح مسأله در مورد مفهوم حقیقت تصریح ندارد، نتیجهٔ بحث با آنچه در دیباچهٔ دفتر پنجم در باب حقیقت می‌گوید توافق دارد و پیداست که ناظر به همین معنی است. در باب ارتباط حقیقت و شریعت صوفیه سخنهای دقیق دارند[۲۰]. ب

طریقت هم که مثل شریعت وسیلهٔ نیل به حقیقت محسوب است البته متضمن منازل ومقامات است که سالک روح بدون طی کردن آنها به مرتبه‌یی که نیل به حقیقت برایش ممکن باشد نمی‌رسد. وصف این منازل از مقامات تبتّل تا فنا در جای‌جای **مثنوی** و درآثار و اقوال صوفیه و مشایخ هست، و هرچند آخرین منزل این راه که مقصد سیر نیز همان است مرتبهٔ فناء فی الله است، اما طریق آن از جادهٔ فقر که توکل و رضا لازمهٔ آن است می‌گذرد، و بدون عبور از مرحلهٔ فقر برای روح، که خالی گشتن وی از خودی و از تمام تعلّقهایی که عایق وی در اتصال به جناب قدس است، امکان بازگشت به مبدأ که مقصد سیر و غایت حرکت سالک و در حقیقت سرمنزل فناء فی الله محسوب است حاصل نمی‌شود. پ

اما فقر که شعار اولیا و حقیقت‌حال‌سالکان طریقت است کمال مطلوبش در نزد صوفیه فقر محمدی است که اجتناب از رهبانیت و لوازم آن به نحو بارزی آن را از فقر عیسوی جدا می‌کند و همین معنی است که قول به نفوذ فوق‌العادهٔ رسوم و آداب فقر مسیحی را در پیدایش و توسعهٔ تصوف اسلامی [۲۱] محل‌تأمل می‌سازد. ت

بحث جالبی که در تقریر مفهوم توکل و رضا در حکایت نخجیران و شیر (§ ۷۵ ب ومابعد) و در قصهٔ خر و روباه و شیر (§ ۷۶ ت ومابعد) هست تعلیم مولانا را در این باب از هرگونه افراط مرتاضانه منزه نشان می‌دهد، اما چنانکه از جای جای **مثنوی** پیداست تحقق فقر را که شرط نیل به فناست مولانا وسیله‌یی می‌داند که سالک را از انهماک در خودی و تعلقات آن باز می‌دارد، و پیداست که تا **رشتهٔ**

علایق انسان با خودی وتعلقات آن سست نگردد رهایی از قید خودی برای وی ممکن نخواهد بود. ث

به هر حال توکل که نفی رؤیت وسایط و طرد شهود اسباب است با رضا که تعبیری از مفهوم تسلیم و در حقیقت عبارت از نفی رؤیت خودی محسوب است فقر را در معنی شهودی خود به کمال می‌رساند و از جستجوی دفع القضا هم بی‌نیاز می‌کند★. البته در چنین مقام چون عارف سالک به خود و به تعلقاتی که ناشی از تمسک به وسایط و اسباب است وقوف و شعور ندارد و آنچه دنیا خوانده می‌شود و عام خلق آن را از مقولهٔ قماش و نقره و فرزند و زن می‌دانند★ به وی زیان نمی‌رساند،و چون بدانها تعلق خاطر ندارد وجود آنها موجب غافل شدن وی از حق و مانع از نیل به فنای در او که نهایت سیر سالک است نیست. ج

اما فنا که بر رغم پندار بعضی محققان با آنچه هندوان از آن تعبیر به نیروانا+ می‌کنند ارتباط ندارد، البته «فقد ذات و نیست گشتن شخص نیست»[۳] بیرون آمدن از صفات خویش یا به تعبیر امام قشیری «سقوط اوصاف مذمومه»[۴] است که «از خود رهایی» تعبیری دیگر از آن است. در واقع وقتی سالک مثل آن دانهٔ گندم که خود را تسلیم خاک می‌کند خویشتن را در آنچه اصل اوست در می‌بازد صورت خودی را که مایهٔ جدایی او از اصل خویش است از دست می‌دهد و بدین سان جلوه‌یی از معنی و حقیقت خویش می‌گردد★. اینجاست که به تعبیر مولانا، چون بکلی «لا» می‌شود پهلوی «الّا» جای می‌گیرد، با فنای در صفات حق هم در صفات او بقا می‌یابد و اشارت ما رَمَیْتَ اِذ رَمَیْتَ در قرآن کریم (۱۷/۸) نقد حالش می‌شود★. چ

در عبور از خودی، که اشارت **خطوتان وقد وصلت** هم در بیان مولانا★ وسایر صوفیه تعبیری از آن است، سالک تحت تأثیر تجلی صفات الهی مندک و مغلوب می‌شود و اقتضای اشارت **المغلوب کالمعدوم**★ وی را به مرتبه‌یی که آن را فنا می‌خوانند می‌رساند، و هر چند اینجا در مقام نسبت با صفات حق فناست —در حقیقت در فنا او را بقاست★ و بدین گونه است که فناء فی الله برای او حکم مرگی است که اورا در عالم بقاء بالله ولادت تازه می‌بخشد، و درویش که فانی نیست درویش واقعی نیست★. ح

آنچه در اشتیاق «نیِ نی نامه» شوق به «نیستان» و میل به بازگشت بدان تعبیر می‌شود نیل به همین مقام است که پیام نی و عرفان کشفی مولانا در سعی از برای تحقق آن خلاصه می‌شود. خ

۱۲/ ۱— مثنوی ۵/دیباچه ۲— همانجا ۳—کشف المحجوب /۳۱۳ ←

۱۳ در بین ویژگیهایی که طریقت مولانا را از آنچه در قونیهٔ عصر او در حوزهٔ سایر اهل طریقت رایج بوده است «§ ۵ ث» متمایز می دارد و نشان آن در جای جای **مثنوی** و در سراسر **دیوان شمس** او نیز پیداست توجه خاص آن به آیین سماع و علاقهٔ فوق العاده یی است که یاران وی به سماع و موسیقی نشان داده اند. اینکه اکابر قونیه و حتی امرا و وزرای ولایت هم از طریق ترتیب مجالس سماع به مولانا تقرب می جسته اند[۲۲] موجب شده است تا مخالفان و منکران در مبارزهٔ جدی با این رسم که نزد متفقهه و متشرعه بدعت مذموم تلقی می شده است توفیقی نیابند و در سالهای نظم **مثنوی** و از چندی قبل از آن قسمت قابل ملاحظه یی از اوقات مولانا در مجالس سماع بگذرد.

الف

توجه به سماع که مولانا ظاهراً قبل از آشنایی با شمس تبریز از آن تا حدی اجتناب داشت[۱] بعد از اتصال با شمس خاطر مولانا را بشدت مشغول داشت، چنانکه بر رغم مخالفت منکران «تا آخر عمر بر آن سیاق عمل کرد» و «آن را طریق وآیین یاران» ساخت[۲]. نه فقط در اثنای سماع احیاناً «کلماتی عالی انشا» می کرد[۳] بلکه در مجالس سماع گه گاه به مباحث علمی[۴] و مسائل فقهی هم که به وی عرضه می شد جواب[۵] می داد[۲۳].

ب

یاران وی هم به اشارت خداوندگار خویش در کار سماع چندان اصرار و علاقه می ورزیدند که احیاناً در کوی وبرزن و بازار هم در اثر استماع طراق چکش زرکوبان، به همراه وی به سماع در می آمدند و حتی جنازهٔ یاران و از جمله تابوت پیر صلاح الدین زرکوب و بعضی دیگر را هم با موسیقی و رقص اهل سماع به گورستان می بردند. همچنین حرکات مربوط به رقص را هم متضمن رمز احوال و اسرار روحانی تلقی می کردند: چرخ زدن را اشارت به شهود حق در جمیع جهات، جهیدن را اشارت به غلبهٔ شوق به عالم علوی، پاکوفتن را اشارت به پامال کردن نفس امّاره، و دست افشاندن را اشارت به دستیابی به وصال محبوب می دیدند[۶]، وآنجا که سالک بر هوای نفس غالب باشد و ماسوی الله را در نظر نیارد و از روی لهو و بطر سماع نکند

←

٤— الرسالة القشيريه /٤٠— ٣٩

۱۲ +Nirvana

۱۲/★ ب: ۹۳۸/۲ ~ ۹۸۳/۱ ج: ۱۸۸۲/۳ ~ ، چ: ۲۰۷۰/۳،

٤/٨— ۲۹٤۷ ح: ۱۵٤۹/٤، ۳۹٦/٤، ۳۹۹/٤، ۳٦٦۹/۳ ~

در جواز آن تردیدی به خود راه نمی دادند. پ

مولانا خود در مثنوی سماع را غذای عاشقان و محرک خیال وصل و اجتماع★ آنها با جناب قدس تلقی می کند. به اعتقاد وی سماع سبب می‌شود تا هر چه در وجود سالک هست مجال ظهور و بروز بیابد[۲٤] بدین جهت آنها را که مظروف وجودشان تعلقات جسمانی نیست به عالم ارواح سوق می دهد و جز کسانی را که اهل تن باشند به اقلیم شهوات حسی نمی کشاند★. اینکه خود وی از نالهٔ نی حدیث راه عشق را می‌شنود★ و از صدای رباب نالهٔ عاشقی را که ازحبیب دور افتاده است[۲۵] می نیوشد طرز تلقی یاران وی را — که بعدها درویشان چرخ زن+ خوانده شدند— از سماع و از موسیقی و رقص صوفیانه نشان می دهد. ت

برای این یاران که بانگ نی و شور رقص آنها را لحظه‌یی چند از خودی خویش جدا می‌دارد آنچه از الحان موسیقی به گوش می‌آید خاطرهٔ از یاد رفتهٔ نغمه‌هایی است که ارواح آنها قبل از هبوط به‌عالم آب و گِل تجربه کرده‌اند★ و اگر در آنچه حکیمان حدّاکثر بانگ گردشهای چرخ و دوران افلاک★ را می نیوشند آنها صدای حرکت درهای بهشت[۲٦] را بشنوند البته جای تعجب نیست. ث

رقص هم که در طی سماع صورتی از وجد و هیجان صوفیه را نشان می دهد نزد مولانا نوعی رهیدگی از جسم و خرسندی از هوای عشق حق محسوب است، از این رو دست‌افشانی و پایکوبی صوفیه حرکات و اهتزازات برگها را در هوای بهاران به خاطر وی می‌آورد★، **وپیداست** که چون از تأثیر هیجان و قوّت وارد غیبی حاصل می‌آید به رهیدگی از خودی منجر می‌شود، و اینجاست که مردان راه گویی در خون خود رقص می کنند و تا خودی خود را لگدکوب نسازند★از پایکوبی ودست‌افشانی باز نمی ایستند. ج

۱٤

خالی گشتن از خودی، که رهایی از وساوس نفس امّاره و نیل به

۱۳/۱— رسالهٔ فریدون /٦۵ ۲—همانجا ۳— همان کتاب /٦۷ ٤— مناقب ۱۱۰/۱ ۵— همان کتاب/ ۳۲۵ ٦— رسالهٔ فریدون / ۷—٦٦

۱۳/+ les derviches tourneurs

۱۳/★ ت: ۷٤۲/٤، ٦٤۵/٦. ۱۳/۱ ث: ۷۳۱/٤، ۷۳۳/٤ ج: ۷/۱— ۱۳٤٦، ۱۰۱/۳— ۹۵

مرتبهٔ نفس مطمئنه بی آن حاصل نمی شود، در داستان «نی» که خود تجسم و رمز عاشق از خودرسته و صورت حال عارف سوخته جان دم فروبسته یی است مجال تحقق می یابد، و اینکه مولانا قصهٔ حال روح قدسی را در حکایت وی تقریر می کند[1] از آن روست که به قول جامی «نی را با واصلان کامل و کاملان مکمل که از خود و خلق فانی شده اند و به حق باقی گشته» مناسبتی است[2] و بدین گونه احوال نی را مولانا نمونهٔ حال سالک عارف نشان می دهد. الف

صورت حالی دیگر که در **مثنوی** از احوال عارف سالک عرضه می یابد حکایات انبیا و اولیاست که همواره نقل آنها در نزد صوفیه وسیله یی برای تقویت روحی سالک در طی کردن طریق سلوک تلقی شده است، و در آنچه به احوال مشایخ و اولیا تعلق دارد ظاهراً شیخ فریدالدین عطار هم در تألیف **تذکرة الاولیاء** خویش به همین معنی ناظر بوده باشد[۲۷]. در واقع چون سالک راه، صحبت این گونه صالحان را در نمی یابد، از آنچه در احوال آنها می شنود خوف حق بر وی غلبه می کند یا رغبت به خیر در وی پدید می آید[3]، از همین روست که چون از جنید می پرسند که مریدان را از این حکایات فایده چیست، آنها را مایهٔ تقویت قلوب مریدان می خواند و اینکه مولانا هم در دیباچهٔ دفتر سوم **مثنوی** بدین معنی تصریح دارد [۲۸] از همینجاست. ب

بدین گونه احوال انبیا و صدیقان اولیا که در **مثنوی** بر وجه تمثیل و تنبیه و غالباً ضمن تقریر دلالات عرفانی نقل می شود صورت حالی است که سالک طالب را به جستجوی جناب قدس شایق می کند و وی را در شوق بازگشت به «نیستان» که مضمون «نی نامه» و زبدهٔ تمام **مثنوی** است گرم پوی تر و استوارتر می سازد. کدام نمونه یی جالبتر از حکایات انبیا و اولیا و احوال صالحان و زهاد می توان یافت که بتواند پیام بازگشت «نی نامه» را در گوش جان ما شوق انگیز سازد و ما را یک لحظه در هیجان از خود رهایی بر پله های بلند این نردبان آسمان بالا بکشاند؟ پ

۱۵

با آنکه **مثنوی** اشارت چندانی به حوادث عصر و آنچه به تاریخ و احوال خود مولانا مربوط است ندارد[1]، از آنچه در اول دفتر دوم به تصریح آمده است

۱/۱۴- شرح اسرار / ۶-۵ ۲- رسالهٔ نائیهٔ جامی. ذیل نی نامهٔ مولانا یعقوب چرخی /۲ ۳- کیمیای سعادت /۷۱۴، ۷۷۶

بر می آید که این دفتر بعد از مدتها تأخیر، به سال ٦٦٢، به دنبال دفتر اول نظم و انشا شده است. اگر نظم دفترهای بعد که با این دفتر مجموعاً شامل پنج دفتر می شود اندک زمانی قبل از خاموشی طولانی و وفات مولانا اتمام یافته باشد در طی این ده سال (٦٧٢—٦٦٢) نظم هر دفتر مثنوی تقریباً دو سال مدت گرفته است، در این صورت هرگاه فاصلهٔ تأخیر بین پایان دفتر اول و آغاز دفتر دوم هم، آن گونه که از روایات برمی آید [۲۹]، دو سال بوده باشد و نظم دفتر اول هم دو سالی مدت گرفته باشد، آغاز نظم و انشای دفتر اول مثنوی می بایست به حدود سال ٦٥٨ مربوط بوده باشد، و از این قرار مولانا هنگام شروع به نظم مثنوی تقریباً پنجاه و چهار ساله بوده است و مجالس نظم و انشای مثنوی، که گویند در طی آنها مولانا مثنوی را به شیوهٔ ارتجالی انشا می کرده است و حسام الدین چلبی و معدودی حاضران آن را به کتابت در می آورده اند، جز در دوران دوسالهٔ فترت (بین ٦٦٠ و ٦٦٢)، از این زمان تا پایان عمر، سراسر باقی ماندهٔ حیات مولانا را باید مصروف خویش داشته باشد. الف

مقارن شروع نظم مثنوی مولانا جلال الدین بلخی، هم واقعهٔ شمس تبریزی (غیبت: ٦٤٥) را پس پشت گذاشته بود و هم مرید و خلیفهٔ محبوب او صلاح الدین فریدون زرکوب (وفات: محرم ٦٥٧) بتازگی وفات یافته بود. زندگی مولانا، که طلوع و غیبت شمس بین سالهای ٦٤٢ و ٦٤٥ بشدت آن را معروض تحول کرده بود و در این تحول از یک مفتی و واعظ زاهد در وجود وی یک صوفی شاعر عاشق ساخته بود، یکچند در وجود این زرکوب عامی اما پرشور و ذوق قونیه مایهٔ تسکین و آرامش یافت و بعد از وفات او توجه به صحبت حسام الدین حسن بن محمد بن حسن ارموی معروف به چلبی (ولادت: ٦٢٢) که در حق مولانا ارادتی عاشقانه داشت او را به نظم مثنوی و ترتیب و ادامهٔ مجالس نظم و انشای آن واداشت و جز در دورهٔ فترت دوساله، که وفات حرم حسام الدین و استغراق خاطر او در حقایق* و معارف یکچند او را از مطالبهٔ نظم مثنوی بازداشت، اِنشا و تحریر مثنوی از جاذبهٔ طلب و همت حسام الدین تا اواخر حیات مولانا و ظاهراً تا چند هفته یی قبل از رحلت وی (جمادی الاخره ٦٧٢) ادامه یافت، و تمام زندگی مولانا در این مدت در ذوق و سماع و وعظ و تذکیر و ارشاد مریدان و نظم غزلیّات و مثنوی می گذشت. اما گذشتهٔ آن هم، تا به هنگام طلوع شمس در افق قونیه، در اشتغال به وعظ و تذکیر و استغراق در تحصیل و مطالعه و ریاضت و مجاهده به سر آمده بود. ب

مولانا جلال الدین محمدبن محمد بلخی، چنانکه از روایات قابل اعتماد مستفاد می شود، در ربیع الاول سنهٔ ٦٠٤ هجری در بلخ به دنیا آمد. آنچه مغایر این

تاریخ از جانب بعضی محققان [۳۰] بر سبیل استنباط در این باره اظهار شده است با قراین و شواهد دیگر سازگار به نظر نمی آید و ظاهراً اساس درست ندارد. پدرش بهاءالدین محمدبن حسین بن احمد بلخی خطیب که نسبت به خاندان صِدّیق می رساند از وعّاظ و مذکّران صوفی مشرب محسوب می شد و نزد دوستداران و مریدان خویش سلطان العلماء خوانده می شد و خود او نیز احیاناً اوراق سجلات و فتاوی را به همین عنوان امضا می کرد، اما فقها و قضات ولایات در او به این نظر نمی نگریستند[۲] و همین نکته موجب رنجیدگی او از اهل بلخ و از سلطان و علمای ولایت خوارزم و ماوراءالنهر شد و بالأخره وی را وادشت تا تقریباً مقارن انتشار خبر هجوم تاتار و مغول[۳] بلخ و خوارزم را رها کند و از طریق خراسان و عراق به عنوان قصد اقامهٔ حج به بغداد و حجاز و شام عزیمت نماید. پ

در همین ایام (۶۱۷) و مقارن عبور از نشابور بود که جلال الدین سیزده ساله همراه پدرش بهاءولد با شیخ فریدالدّین عطار نشابوری (مقتول در ۶۱۷) دیدار کرد و شیخ نیشابور بنا بر مشهور نسخه یی از منظومهٔ اسرارنامهٔ خود را که بعدها با سایر آثار عطار در خاطر جلال الدین محمد تأثیر قابل ملاحظه یی نهاد به این کودک مستعد و پرشورِ واعظ و سلطان العلماء بلخ هدیه نمود. بهاءولد که در بغداد با شیخ شهاب الدین عمر سهروردی (وفات: ۶۳۲) ملاقات کرد بعد از سفر حجاز و ادای مناسک حج به احتمال قوی به تشویق شهاب الدین سهروردی از طریق شام به بلاد روم و تختگاه سلاجقهٔ آن ولایت عزیمت نمود. چون در بلاد روم مجالس وعظ او مورد توجه و ازدحام عام واقع شد، و اعیان و اکابر ولایت در حق او تعظیم و تکریم فوق العاده نشان دادند، دعوت سلطان علاءالدین کیقباد (۶۳۴) را که در پایان چند سال مسافرت در روم به وی رسید اجابت کرد و در قونیه که تختگاه سلطان بود مورد توجه و تکریم فوق العادهٔ او واقع شد و آنجا علاوه بر وعظ به تدریس و فتویٰ هم مشغولی جست. ت

با وفات او که اندک زمانی بعد از ورود به قونیه اتفاق افتاد (ربیع الاخر ۶۲۸) پسرش جلال الدین محمد به خواهش مریدان و درخواست بزرگان در جای او به وعظ و تدریس پرداخت، چندی بعد هم به اشارت سید برهان الدین محقق ترمذی (وفات: ۶۳۸) که مرشد وی و شاگرد پدرش بود در شام و روم به تکمیل معلومات و اقامهٔ ریاضات اشتغال جست. بالأخره در بازگشت به قونیه همچنان به وعظ و تدریس مشغول بود و طالبان علوم شریعت در محضر او حاضر می شدند. طلوع شمس در قونیه (جمادی الاخر ۶۴۲) زندگی او را بکلی دگرگون ساخت. و بعد از غیبت و

فراق شمس، صحبت صلاح‌الدین و حسام‌الدین به او فرصت داد تا آنچه را در وجود شمس گم کرده بود در وجود خویش بیابد. حاصل عمر شصت و هشت سالهٔ او غیر از مثنوی شامل مجموعهٔ عظیم غزلیات و رباعیات دیوان کبیر او معروف به **دیوان شمس**، **مجالس سبعه**، **مکتوبات** و **فیه‌مافیه** شد که همه متضمن لطایف معانی وعرفان عملی در تعلیم اوست. زندگی او که با پایان بی پایان دفتر ششم **مثنوی** تمام شد عروج روحانی خود او را از دنیای جاه‌طلبیهای فقیهانه به عالم صفا و رهایی از خود، که غایت سلوک رهروان طریق است تصویر می کند. ث

۱۶

این کلام متعالی، که عروج به آسمان کمال را برای طالب سالک ممکن می‌سازد، شعری تعلیمی است که در آن قرآن و حدیث در قصه و تمثیل با جوهر شعر درهم می آمیزد و از مخاطب غیر از ذوق و ایمان، عقل و وجدان را هم به چالش می‌طلبد، و البته محک و معیاری که به شناخت و ارزیابی لطایف آن دست می یابد با آنچه در فهم و نقد هرگونه شعر دیگر در کار است تفاوت دارد، و با اینهمه مخاطب هشیار گه‌گاه آن را از حیث اوج گرایی و تأثیر آفرینی در حدّ «نمط عالی»+ می یابد و از هر شعر دیگر به اوج قلهٔ صناعت شاعری نزدیکتر می نگرد. الف

با اینهمه آنچه در اکثر موارد شعر **مثنوی** را در بادی نظر از دیدگاه صناعت خام و ناتراش جلوه می دهد — هر چند انس تدریجی با شیوهٔ کلام این تأثر را هم از خاطر مخاطب می‌زداید— جنبهٔ ارتجالی کلام است که در انشای آن گوینده نه مجالی برای توجه به رموز صناعت دارد، نه از استغراق درمعنی پروایی به جهت این امر برایش حاصل می آید. اینکه الفاظ و تعبیرات از عنصر تعقید و غرابت خالی نیست از همین نکته است. معهذا در شیوهٔ نظم آن همه جا مختصات سبک رایج در محیط تربیت گوینده پیداست و نسج عبارت به آنچه در آثار امثال انوری و سوزنی و سنایی، از گویندگان خراسان، رایج است قرابتی بارز و مشهود نشان می دهد، و حتی مثل آنها گه‌گاه پاره‌یی صنایع بدیع و بعضی تلمیحات به علوم عصر و امثال و اشعار عربی نیز در جای جای کلام جلوه دارد، و این گونه مختصات شعر عصری که در غزلیات مولانا — **دیوان شمس** — آسانتر مشهود می نماید در **مثنوی** نیز همه جا

۱۵/ ۱— سرّ نی/۳۰ ب — ت ۲— معارف بهاءولد/فصل ۱۲۹ ۳— ولدنامه/۱۹۱
۱۵/ ★ ب: ۲/۴

هست و از تأثیری که کلام قدما و بعضی شاعران نزدیک به عصر مولانا در سخن او به جای گذاشته است انس گوینده با دقایق صناعت و سبک بیان رایج در عصر پیداست.

مولانا نه فقط در مثنوی و غزلیات از قافیه‌اندیشی و از درگیری با محدودیتهای مربوط به وزن و قالب اظهار ملال می‌کند بلکه در فیه‌مافیه[1] مجرد اشتغال به شعر و شاعری را دون شأن خویش می‌یابد و خاطرنشان می‌کند که التفات به آن هم نه به خاطر جاذبهٔ طبع خویش، به جهت رعایت خاطر یاران است. با اینهمه مولانا در مثنوی شعر را بیشتر همچون وسیله‌یی برای تقریر معنی می‌نگرد و با وجود تبحری که در اسرار صناعت دارد و نشان آن در مثنوی و غزلیاتش همه جا پیداست علاقه‌یی به مجرد صناعت نشان نمی‌دهد. در عین حال، اشتمال بر لطایف و اسرار عرفان و حکمت دینی شعر وی را زیر بار آوار این گونه معانی مدفون نمی‌دارد و کسانی که مثنوی را از حیث شعر وشاعری ضعیف و فاقد ارج و بهای عالی شناخته‌اند ظاهراً از صناعت شعر به نمونه‌هایی خاص و محدود نظر داشته‌اند و از همین رو تلألؤ و لمعان جوهر شعر را که در کلام مولانا به نحو بارزی در جای‌جای مثنوی چشم را خیره می‌کند نتوانسته‌اند درک نمایند. پ

۱۷

قرآن و حدیث دو سرچشمهٔ فیاض عمده‌یی است که عرفان مولانا از آن سیراب می‌شود. پاره‌یی قصه‌های مثنوی از مضمون اشارت قرآن و حدیث مأخوذ است و الفاظ و تعبیرات مأخوذ از قرآن و حدیث هم در مثنوی چنان وسعت و وفوری دارد که تا حدی از ویژگیهای اسلوب آن به شمار می‌آید. در آنچه به قرآن کریم مربوط است گرایش به تأویل درحدی است که به عدول از مفهوم ظاهر منجر نمی‌شود. با اینهمه، چون مولانا حدیث را هم مثل قرآن متضمن اسرار و رموز می‌یابد گه‌گاه آنها را تأویل هم می‌کند و بدین گونه لطایف عرفان عملی و دقایق شیوهٔ سیر الی الله را که غایت نظم و انشای مثنوی است از طریق تفسیر و تأویل قرآن و حدیث قابل توجیه می‌سازد. الف

طرز تلقی مولانا از قرآن کریم حاکی از استغراق تام و از تعظیم فوق‌العادهٔ

۱۶/ ۱ — فیه‌مافیه ۷٤

Le sublime +/۱٦

وی در معانی و الفاظ این کلام الهی است. علاقه به تأویل صوفیانهٔ آیات هم که در سراسر **مثنوی** آثارش پیداست از توجه خاصی که بر موجب یک روایت افلاکی[۱] به تفسیر صوفیانهٔ ابوعبدالرحمن سلمی (وفات: ۴۱۲) معروف به کتاب **حقایق التفسیر** نشان می دهد و از اکرام ونواختی که در حق یک استنساخ کنندهٔ آن اظهار می کند به نحو بارزی توجیه می گردد.

تأثیری که قرآن کریم ازجهت لفظ و معنی در **مثنوی** به جای نهاده است تا حدی است که بدون شک فهم درست **مثنوی** بدون آشنایی با قرآن حاصل نمی شود. چرا که غیر از اخذ قصه های قرآنی و تفسیر تعدادی از آیات آن، سراسر **مثنوی** مملو از الفاظ و تعبیرات قرآنی و مشحون از موارد استشهاد و تمثیل به آیات کلام الهی است. پ

مولانا نه فقط بر سبیل استدلال گه گاه تمثل و استشهاد به آیات می کند بلکه در بسیاری موارد استشهاد به آنها از باب تبرک و تیمن به کلام الهی به نظر می رسد. بعلاوه غیر از خود مولانا که در دلالات و خطابات بلاواسطهٔ خویش مکرّر به آیات و تعبیرات قرآنی تمثل می کند اشخاص قصه های **مثنوی** نیز در موقع ضرورت از باب تقریر حجت به کلام الهی استناد می نمایند، حتی این طرز استشهاد در قصه های حیوانات و در کلام کسانی که استناد به قرآن در شأن آنها نیست نیز هست. ت

در بسیاری موارد تمثل به آیات متضمن تفسیر آنها نیز می شود و این تفسیرها گه گاه با وجود ایجاز فوق العاده یی که دارد شامل نکات جالبی است که لطایف اقوال مشایخ صوفیه را به تقریر می آورد، و نظایر آن در تفسیرهای غیرصوفی هم نیست. از این گذشته کثرت و تنوع موارد اخذ و نقل آیات قرآنی در **مثنوی** تا حدی است که آن را می توان تفسیری صوفیانه از قرآن کریم تلقی کرد. ث

در مورد حدیث هم نقل صورتی از متن یا فحوای آن در **مثنوی** غالباً وسیله یی برای تقریر مدعا یا رفع شبههٔ مخاطب محسوب است، از این رو اشارت به آن در زبان اشخاص قصه هم هست. در پاره یی موارد نیز تمسک به حدیث را وسیله یی برای توجیه اقوال و آراء مشایخ صوفیه می یابد و اینجاست که غالباً بر سنن صوفیه اتکا دارد و نقدی که بر روایات صوفیه هست بر او نیز وارد است. ج

در واقع اکثر احادیث **مثنوی** در صحاح حدیث مآخذ معتبر دارد، پاره یی از آنها مخصوصاً احادیث قدسی که در آن هست از روایات متصوفه و آنچه در کتاب **سنن الصوفیه** ابوعبدالرحمن سلمی یا **حلیة الاولیاء** حافظ ابی نعیم اصفهانی آمده است مأخوذ به نظر می رسد. معدودی احادیث هم هست که اهل حدیث آنها را از مقولهٔ موضوعات می شمرند یا مأخذ آنها را در امثال و اقوال دیگران نشان می دهند و اینکه

مولانا آنها را همچون حدیث رسول تلقی می کند ظاهراً از باب اعتماد او بر نقل وعاظ و مذکّران صوفی باشد. ج

با آنکه یاران مولانا گفته‌اند که وی در همهٔ «اقسام لغت و عربیت و فقه و حدیث... اجازات عالی» حاصل کرده بود[2] تبحر مولانا در حدیث مشهور نیست و اینکه اصحاب وی شیخ صدرالدین قونوی را که در حق وی ارادتی نداشته‌اند (§ ۵ ت) شیخ صدرالدین محدث می خوانده‌اند[3] شاید حاکی از آن باشد که در حوزهٔ مولانا هم مثل آنچه در سایر مجامع صوفیه معهود بوده است[4] اشتغال به حدیث را خوش نداشته‌اند و گویی تمسک و اشتغال مولانا هم به حدیث بیشتر از باب اشتغالش به وعظ و تذکیر بوده باشد. ح

۱۸

از همان آغاز مثنوی که حکایت جدایی در شکایت نی به بیان می آید*، و سپس داستان پادشاه و کنیزک «نقد حال ما»* خوانده می شود انسان احساس می کند در مثنوی با دنیای قصه سر وکار دارد وشاید شکایت نی هم که به نحوی ابهام‌آمیز حکایت حال غربت و هجران روح سالک را منعکس می کند چیزی هم از غصهٔ هجرت و جدایی مولانا و خانواده‌اش از بلخ و خراسان «مغول‌زده» را به خاطر این شاعر هجران دیدهٔ مبتلا به غربت روم آورده باشد و بدین سان داستان خود را در حدیث دیگران* درآمیخته باشد، و نه آیا اشارت مولانا به «سمرقند چو قند»* در اینجا می تواند نشانه‌یی از خاطره‌های کودکی وی و دنیای برباد رفتهٔ خوارزم و خراسان قبل از مغول بوده باشد؟ الف

در هر حال اینکه مثنوی مولانا با قصهٔ نی و در واقع با اشارتی پوشیده با قصهٔ وی آغاز می شود از آن روست که گویندهٔ مثنوی بیش از هر چیز شاعر قصه‌هاست که سابقهٔ اشتغال خانوادهٔ خطیب بلخ بدان (§ ۱۵ پ) وی را در آن مهارت کم‌نظیر بخشیده است مثل یک قصه‌گوی حرفه‌یی با تمام رموز و اسرار «نقل» آشنایی دارد و فقط وقتی توغل در معنی او را به خویشتن مشغول می دارد جزئیات قصه‌سرایی را نادیده می گیرد و بدین گونه شعر و قصه و لفظ و بیان را فدای معنی می نماید. معهذا علاقهٔ او به قصه و عادتش به قصه‌سرایی تا حدی است که حتی در غزلیات هم گه‌گاه

۱– مناقب/ ۲/۵– ۶۰۳ ۱/۱۷ ۲– رسالهٔ فریدون /۳۰ ۳– مناقب ۴۷۱/۱ ۴– ارزش میراث صوفیه / ۱– ۱۶۰

قصه می سراید– و حتی قصه های طولانی[۱]. ب

اما قصه های مثنوی که همواره بر وجه تمثیل دلالات و خطابات او را توجیه می کند و دعاوی وی را به اذهان تقریب می نماید البته مجرد قصه نیست، نوعی تمثیل و استدلال است. معهذا آنجا هم که مجرد قصه‌اش قصه‌نیوش را مجذوب می دارد ضرورت توجه به سرّ قصه را فراموش نمی کند، و در این باب که ظاهر قصه پیمانه‌یی بیش نیست آنچه در آن اهمیت دارد دانهٔ معنی است* تأکید می نماید، و هر چند در بین قصه های او که اکثر از ادب صوفیه یا جوامع عربی و فارسی مأخوذ است تعدادی نیز رنگ عامیانه و ظاهر مستهجن دارد در هر حال توجه به سرّ معنی موجب می گردد که حتی هزل او تعلیم جلوه کند و حکایت عامیانه‌اش از نکتهٔ عارفانه خالی نباشد. پ

در نقل قصه هم تداعی افکار و خواطر غالباً ذهن گوینده را به استطرادهای بدیع و احتجاجهای لطیف سوق می دهد، مکالمات دقیق و پرمعنی بین اشخاص قصه طرح می سازد و در برخی موارد به کلام رنگ برهانی می دهد و جوانب مسأله را با چنان دقتی در طی این مکالمات مورد بررسی می سازد که محاورات افلاطونی را به خاطر می آورد. ت

با آنکه مولانا از فلسفه و فلسفی غالباً اظهار نفرت می کند در بسیاری موارد این مکالمات بین اشخاص قصه و دلالات و احتجاجات آنها مثنوی را در نوعی جوّ فلسفی غوطه می دهد، و با اینحال تعلیم مثنوی عرفان نظری نیست، عرفان عملی است که علم رسمی را به چیزی نمی گیرد، احوال و اسرار انبیا واولیا را نمودار سلوک می سازد و نفی خودی را وسیله‌یی می نماید تا روح را برای بازگشت به «نیستان» مبدأ، که شکایت نی نغمهٔ اشتیاقی برای آن است، آماده دارد. ث

۱۸/۱– جستجو در تصوف /۲۹۷

۱۸/* الف: ۱/۱، ۳۵/۱، ۱۳۶/۱، ۱۶۷/۱ پ: ۳۶۲۲/۲

۲
داستانهای انبیا

۱۹ آنچه در مثنوی از احوال و اسرار انبیا به بیان می آید در واقع تقریری از مواجید مولانا و نشانه‌یی از تجارب روحانی خود اوست. چنانکه **فصوص الحکم** شیخ اکبر محیی الدین بن عربی (وفات: ۶۳۸) هم در حقیقت تدقیق و تعمیق وی را در عرفان نظری بروفق تأویل اشارات قرآنی در ضمن معارف و حکم منسوب به انبیا بیان می دارد، جز آنکه آن را به القای رسول در طی یک رؤیای صالحه اسناد می کند. الف

به هر حال ذکر احوال واسرار انبیا در مثنوی در عین حال انعکاس احوال و تجارب شخصی گوینده است، و هر چند طریقهٔ عرفان عملی و کشفی او با آنچه در عرفان بحثی و نظری به بیان می آید تفاوت بسیار دارد، وحدت تجارب روحانی در برخی موارد کلام وی را در تقریر احوال انبیا یادآور اشارات شیخ محیی الدین می سازد و تفاوت مشرب که در بین آنها هست مانع ازشباهت در این گونه معانی نیست. ب

البته ذکری که در مثنوی از لطایف احوال و اسرار انبیا هست ورای اشارت قصه گویان و وعاظ عادی و مفسران اهل کلام یا اخبار است، از این رو گه گاه نکته هایی که مولانا در احوال آنها تقریر می کند نشانه هایی از اصالت فکر و استقلال در استنباط دارد، و بعضی از آنها هر چند در اقوال قدمای صوفیه هم بکلی بی سابقه نیست در طرز تقریر وی لطف و چاشنی دیگر دارد و مجرّد قصه یا چنانکه طعّانهٔ منکر (§ ۵ ت) در بارهٔ مثنوی ادعا کرده است «اساطیر و افسانه»★ نیست. پ

مولانا یک جا در مثنوی، به مناسبت اشارت به سوگندی که یک غلام نوخریدهٔ سلطان در باب صدق و وفای یار خویش★ به زبان می آورد، نام تعداد کثیری از انبیا را با اشارتی کوتاه به احوال آنها ذکر می کند، و اینکه ترتیب این

نامها تا حدی مثل آنچه در **فصوص الحکم** آمده است متضمن توالی آنها در ظهور جسمانی نیست از توجه گوینده به مراتب روحانی پیامبران در مدارج سلوک الی الله حاکی است، همچنین از این معنی که در دنبال ذکر آنها به نام بعضی از صحابه و اولیا هم اشارت می رود برمی آید که نزد گوینده احوال اولیا و صِدّیقان صوفیه هم دنبالهٔ احوال انبیا و استمرار طریقهٔ آنها تلقی می شود، و اینکه عرفان کشفی مولانا بر اسرار آنها مبتنی باشد و لطایف احوال آنها را سرمشق از خود رهایی سالک راه و وسیلهٔ تشویق وی به عروج بر نردبان آسمان حقایق سازد البته غرابتی ندارد. ت

۲۰

در باب آدم که حقیقتش در سلسلهٔ نظام کاینات علت غایی است وجود وی در نزد اهل نظر حکم آینه یی را دارد که خداوند ذات خویش را در آن رؤیت می کند[1]، آنچه در تقریر قصهٔ او به بیان می آید متضمن لطایف بسیار است و صوفیه سجدهٔ ملایک را در حق آدم از آن جهت می دانند که به حکم اشارت **انّ الله تعالی خلق آدم علی صورته** صورت معبود خویش را در وی می دیدند و اسماء و مسمی را در وجود وی متجلی یافتند[2]. الف

در داستان خلقت جسم آدم★، وقتی خداوند جبرئیل را می فرستد تا مشتی خاک از زمین گرد آرد، خاک که از ماجرا بویی برده بود با لابه و تضرع از این فرشته در می خواهد تا وی را معاف دارد و در کشاکشهای تکلیف و خطر★ که قبول نقش و قالب انسانی آن را بر وی الزام می کند نیندازد. چون جبرئیل دست خالی به درگاه عزت باز می گردد خداوند میکائیل را می فرستد، و او نیز با لابه و گریهٔ زمین مواجه می گردد و به درگاه رب باز می گردد — خالی از مقصود دست و آستین★. این بار خداوند اسرافیل را گسیل می دارد و زمین باز ناله و حنین می آغازد و از این فرشتهٔ مقرب با صدگونه التماس و چاپلوسی در می خواهد تا بر وی رحمت آرد و از تقلیب وی درگذرد. چون اسرافیل هم بی حصول مقصود باز می گردد خداوند عزرائیل را می فرستد، و او بی آنکه در مقابل سوگند و نفیر تضرع آمیز خاک تزلزل و تردید بیابد، با آنکه در دل نسبت به خاک احساس ترحم دارد، فرمان حق را بی هیچ رحم و تأمل اجرا می کند، و اینجاست که خداوند وی را ستانندهٔ جان خلقان و قابض ارواح آنها می سازد★. ب

۱۹/★ پ: ۴۲۳۸/۳ ت: ۹۰۵/۲ ~

تصویری که این قصه از حال خاک و از عجز و لابه‌یی که در قبول نقش قالب آدم دارد هول و خطر مرتبهٔ آدم را در توالی سلسلهٔ کاینات که انسان در واقع غایت وجود آن است نشان می دهد. از اینجا برمی‌آید که آنچه در وجود آدم مسجود ملایک واقع شد ظهور انوار حق در وی بوذ★ ،چرا که آدم را خداوند بر صورت خویش[۱] آفرید★ و اینکه صفات و اوصاف وی هم از صفات و اوصاف الهی پیروی می کند و سرانجام هم در پایان سلوک الی الله در صفات و اوصاف قدیم فانی می شود ازهمینجاست (§ ۱۲چ‌وح).

همچنین خلافت الهی آدم که در قرآن کریم (۳۰/۲) بدان اشارت هست مبنی بر غائیت وجود انسان است در مراتب کاینات که وی را به اعتقاد اهل نظر در حفظ عالم خلیفهٔ حق می سازد، و تا وقتی وی در عالم هست عالم به طفیل او محفوظ می‌ماند و سایر کاینات هم بدین معنی در ضمان حفظ او هستند[۲] و لاشک جامعیت او هم که لازمهٔ مرتبهٔ انسان کامل در وجود اوست ناظر به همین معنی است و البته به سبب همین جامعیت هر چه در ارواح والواح با تمام وسعت وجودی آنها هست در عالم صغیر وجود بظاهر حقیر وی نیز که نسخهٔ عالم کبیر است هست★.

مولانا بر وفق اشارت قرآن کریم (۳۱/۲) از طریق علم اسماء که آدم از حق به وحی و القاء آموخت★ و بدان تقریب معلم ملایک نیز گشت★ برتزی وی را بر ملایک استنباط و توجیه می کند و با طرز بیانی آمیخته به ذوق ظرافت که خاص اوست آدم را علّم الاسمابگ می خواند★ و علم وی را به هر چه تا ابد بودنی است★ و به احوال ذریات خـویش در همین علم اسماء مندرج نشان می دهد. این طرز تلقی را اهل نظر غالباً بدین گونه توجیه کرده‌اند که چون ملایک از اهمیت مقام خلافت الهی واقف نبودند به وجود آن اسماء حسنی که آدم خود به جهت جامعیت خویش محلّ تجلی آن بود نمی‌توانستند علمی داشته باشند، از همین رو خداوند را با آن اسماء تسبیح نمی کردند، تعلیم آدم آنها را به آن اسماء که خود وی مظهر آن بود آشنا کرد[۳].

در عین حال این علم اسماء که خداوند آدم را محلّ وحی و تلقی آن کرد به اعتقاد مولانا متضمن علم به سرّ و باطن اشیاء بود و البته مرتبهٔ خلافت الهی هم که تحقق آن در انسان کامل حاصل می شود نزد مولانا هم، مثل آنچه در کلام اهل نظر هست[۳]، احاطه به این علم اسماء را اقتضا دارد، و امانت الهی هم که همان صورت الهی باطن انسان است[۴] و اختیار★ و عشق و معرفت که مولانا و دیگران امانت را عبارت از آنها دانسته‌اند همه از لوازم این معنی است نیز احاطهٔ آدم را بر اسماء و

تفوق وی را بر ملایک و جمیع کاینات الزام می کند. ج

زلّت آدم را نیز که موجب هبوط او و فراق جنت شد، هر چند از ذوق نفس★ و تسلیم به جاذبهٔ اهواء نفسانی ناشی بود، مولانا از قضای حق ناشی می داند که آدم را از مراعات صریح نهی و از ترک تأویل مانع آمد. اما چون آدم وقتی متوجه زلت خویش شد، با آنکه می دانست آن را باید از قضای حق تلقی کند، برخلاف ابلیس که در مقام تبرئه خویش **رَبِّ بما اَغْوَیْتَنی** گفت★ و خطای خویش را در تمرد از امر حق به اغوای خداوند حواله داشت، آدم **رَبَّنا ظَلَمنا اَنفُسَنا**★ گفت و زلت خویش را به گردن گرفت، توبه اش مقبول گشت و حتی بعد از توبه از جانب حق به وی خطاب آمد که نه آیا آن گناه تو نیز تقدیر ما بود، آخر چرا در هنگام اعتذار به این معنی متعذر نشدی؟ و چون آدم اقرار کرد که این را برای اجتناب از ترک ادب کرده است در پاسخ وی خداوند ـــ گفت من هم پاس آنت داشتم★. چ

با اینهمه یک بار که آدم از سر حقارت در ابلیس می نگرد خطابش می آید که اسرار خفی را که می داند؟ اگر مشیت حق پوستین باژگونه سازد پردهٔ صد آدم را می درد و صد ابلیس نومسلمان می آورد و آدم از این غرور خویش باز می آید و توبه می کند که ـــ این چنین گستاخ نندیشم دگر★. و بدین گونه آدم، که عنوان خلافت الهی هم دارد، در لغزشگاه ترک اولی و در کشاکش تکلیف و خطر جز آنکه همواره زلت خویش را ظلم به نفس خود بیابد و در مقام اعتذار توبه کند چاره یی ندارد. ح

باری در باب آن زلّت که آدم را به فراق صدر جنت مبتلا کرد مولانا می پندارد که بیشک در قیاس با علوّ مرتبهٔ خلافت الهی آن ترک اولی در ظاهر چندان اهمیت نداشت اما هر چند این زلّت وی سر مویی بیش نبود، باز مثل مویی بود که در دو دیده رُسته باشد و شک نیست که ـــ موی در دیده بود کوه عظیم★. در تقریر این معنی پیداست که مولانا وقتی آدم را «دیدهٔ ربّ قدیم» می خواند در واقع ناظر به همان جنبهٔ خلافت الهی اوست که نزد اهلِ نظر غائیت او در خلقت کاینات و مرتبهٔ جامعیت او هم از اقتضای آن است و آدم چون مرآت ذات حق و مُجلاّی صورت اوست در حکم چشمی است که خداوند ذات خویش را در مراتب اعیان بدان چشم می بیند، و در بیان همین معنی است که اصحاب عرفان نظری آدم را برای حق به مثابهٔ انسان العین خوانده اند[٤] و تلقی مولانا از این معنی نزد پاره یی شارحان مثنوی [٥] یا دآورقول ابن عربی در نظیر این مضمون است. خ

١/٢٠ ـــ شرح قیصری /٦١ ٢ـــ شرح گلشن راز /٢٠٢ ٣ـــ جندی، شرح

۲۱

در مورد نوح و ادریس، که عرفان نظری و اصحاب مکتب ابن‌عربی اولی را مظهر تنزیه عقلی و دومی را صاحب تنزیه عقلی و نفسی[۱] که به ترتیب اسم سبّوح و قدّوس از اسماء حُسنیٰ منشأ آنهاست می دانند، عرفان کشفی مولانا بیشتر به مرتبهٔ فنای نوح در صفات حق، که استقامت و ثبات او در مقابل منکران دعوت هم از آنجا ناشی است و به مرتبهٔ تجرید و تروحُن ادریس که استغراق وی درمعرفت و تبدیلش به عقل مجرد هم با آن مربوط است، نظر دارد. مسألهٔ تنزیه و تشبیه که در مورد نوح و ادریس در **فصوص الحکم** ابن‌عربی مطرح می شود و تنزه و علوّ شأن حق را از هرگونه وصمت تشبیه در تعلیم آنها نشان می دهد در نزد مولانا هم به نحوی مجال تقریر می یابد اما طرح آن در **مثنوی** با ذکر موسی و قصهٔ شبان (§ ۲٦ ت) ارتباط دارد نه با قصهٔ نوح و ادریس.

الف

نوح، که در قرآن کریم مثل آدم ابوالبشر مرتبهٔ اصطفا دارد (۳۳/۳)، از بعضی جهات لطایف احوال رسول مصطفی (ص) را نیز به خاطر می آورد، و در واقع او نیز مثل وی نذیر مبین است و در عین حال مورد انکار و ایذاء و معروض تسخر و تکذیب قوم خویش واقع است. با اینهمه ثبات عزم خود را نیز از دست نمی دهد و در دعوت و ارشاد قوم تزلزلی به خود راه نمی دهد، از این روست که فرجام انکار و تکذیب قوم او و چیزی از فرجام تکذیب و ایذاء کفار مکه را در مورد رسول تصویر می کند، و مفهوم نذیر مبین را با عذاب مهینی که قوم وی بدان دچار شد در مورد رسول امین هم که عرضهٔ ایذاء و تکذیب قوم خویش واقع شده است فرافکنی می نماید.

ب

صبر بیمانند نوح در مقابل این مایه طغیان و آزار قوم، که دعوت کردنش بر وفق فحوای قرآن در طی نهصد سال (۱۳/٤۲) جز انکار مخالفان حاصل نداد و با اینهمه این معنی هم نزد وی موجب ترک دعوت نشد★، و باز با آنکه وقتی نوح در بادیه کشتی می ساخت و غرق و هلاک سرکشان را به نحوی فرایادشان می آورد

فصوص /۱۸۹ ٤– همان کتاب / ۱۸۷

۲۰/ ★ ب: ۱۵۵٦/۵، ۱۵٦۲/۵، ۵/۵– ۱۵۹٤، ۱٦۹٤/۵ پ: ۱۲٤۷/۱، ۱۱۹٤/٤ ت: ۲٦٤۸/۱ ث: ۱۳/۱– ۱۰۱۲، ۲٦٤۹/۱، ۱۲۳٤/۱ و ۲۷۰۸/۲، ۲٦٤۹/۱، ج: ۲۰۷/٦ ~ چ: ۱۵/۲، ۱٤۸۸/۱، ۱٤۸۹/۱، ۱٤۹۳/۱ ح: ۳۸۹۸/۱ خ: ۱۸/۲

صدها مَثَل گو وی را به باد تسخر می گرفت★ اما او دست از انذار و ارشاد منکران برنمی داشت، در مثنوی نمونهٔ صبر و ثبات اولیای حق تصویر می شود ودر عین حال برای خود نوح همچون صیقل مرآت روح★ تجربه یی از سلوک راه حق و مرتبه یی از معراج کمال به نظر می آید. پ

سرکشان قوم، چنانکه در اشارت قرآن کریم نیز هست، وقتی نوح آنها را دعوت به ترک کفر می کرد انگشت در گوش می نهادند و سر به درون جامه می کشیدند که این دعوت نشنوند: وَاسْتَغْشَوا ثیابَهم ~ (۷/۷۱). در این گونه حالی بود که اگر کسی از قوم از نوح می پرسید نیل به آمرزش و ثواب کجا حاصل می آید، نوح به تعبیر مولانا جواب می داد که البته در آن سوی وَاسْتَغْشَواثیاب★ و آنجا که شما به ندای دعوت گوش در دهید و برای نشنیدنش سر به درون جامه نکشید. اما قوم در طغیان و انکار خویش بیش از آن مستغرق بودند که هرگز به پیام دعوتگر پیری که آنها را به نجات می خواند گوش بسپرند و راه ثواب و مغفرت را بیابند. ت

اینکه زن نوح هم بر وفق اشارت قرآن (۱۰/۶۶) در آزار وی با مخالفان همدست بود بدون شک کافی بود تا امنیت و آرامش به هم خوردهٔ خانه را هم برای دعوتگر پیر کانون عذابی مستمر سازد. با اینهمه از گفت و شنودی که مولانا در روز طوفان بین وی و پسر نافرمانش کنعان تقریر می کند★ رحمت پدرانهٔ پیر دعوتگر و تسلیم عارفانه اش در مقابل حکم حق که هر که را اهل او نیست از تمسک به سفینهٔ نجات وی محروم می خواهد به نحو دلپذیری مجال تصویر می یابد، و اینکه نفرین وی سرانجام قوم را به طوفان بلا که اینجا در شکل یک آیت مهیب (۱۳/۴۲) تصویر می شود مبتلا می سازد در مقابل تمام این کفر و طغیان مستمرنوحیان★ البته مایهٔ تعجب به نظر نمی آید. ث

در واقع نوح وقتی این سرکشان را به عذاب طوفان تهدید می کند از خشم و ناخرسندی خودخواهانه که لازمهٔ نفسانیت★ و ناشی از قصد انتقام و تلافی است خالی است. تحمل آزار قوم که در طی مدت نهصد سال دعوت مستمر صیقل مرآت روح او بوده است اورا از حواس بوالبشر که خودنگری و انتقام‌جویی با آن ملازم است خالی داشته است. پس چون نشانه یی از خودی در او نیست آنچه می گوید مثل نوایی که از نی برمی آید دم حق را که نوازندهٔ است منعکس می کند★وتهدیدی هم که از زبان او برمی آید وعید حق و زبانهٔ قهر اوست، از این روست که این تهدید دنیایی را به دست فنا می سپرد، ورنه نوح پیر یک تنه چگونه می توانست مثل آتشی سوزان تمام خرمن هستی را در عالم تباه کند★؟ در واقع آنچه تهدید نوح را بدین گونه

موجب فنای سرکشان عالم ساخت فنای او در صفات حق بود که رهایی از خودی نیل به آنچه صوفیه آن را مرگ قبل از مرگ می‌خوانند آن را برای وی ممکن می‌ساخت.

ج

در مورد ادریس که قرآن کریم (۸۵/۲۱) وی را از صابران می‌خواند نیز نیل به این مرتبه که وی را نزد صوفیه مظهر و نمونهٔ مرگ قبل از مرگ کرد[۲] حاصل آمد، اما رفع این نبی صدیق قرآنی (۵۶/۱۹و۵۷) که حکما وی را با هرمس منطبق دانسته‌اند[۳] و بعضی با اخنوخ مذکور در تورات[۴] تطبیق کرده‌اند، چنانکه در اشارات اهل عرفان است، ناشی از غلبهٔ روحانیت بر طبیعت وی بود[۵]. گویند چون مکرر انسلاخ و معراج[٦] برایش حاصل می‌شد به عقل مجرد تبدل یافت[۶] و از اینجا بود که به آسمان چهارم رفع گشت.

چ

مولانا داستان رفع وی را به آسمان مربوط به تجاذب جنسیت روحانیش با نجوم می‌دارد و در قصهٔ او، که در شکل مذکور در مثنوی بیشک پاره‌یی اساطیر مربوط به هرمس هم با آن آمیخته است، به این جنسیت که بین او با نجوم بوده است اشارت می‌کند★. به موجب این قصه، وی هشت سال با ستارهٔ زحل در مشارق و مغارب یار و محرم بود و چون بعد از غیبت از حیات حسی — که چندی به موت اختیاری تن در داد و به قولی شانزده سال از لوازم طبیعت و حیات انسانی جدا ماند[۷] — به عالم حیات زمینی بازگشت و به تدریس پرداخت اختران هم در درس او حاضر می‌شدند★ و خود آنها نام خویش و احوال و خواص خویش را پیش سایر خلق نزد او به زبان می‌آوردند★.

ح

پیداست که قصهٔ ادریس، به این صورت که در مثنوی است، متضمن رمز عرفانی است و البته تصویری از مفهوم تجرید را که ادریس باید در اثر ریاضات شاقه و ترک خواب و خور[۸] بدان دست یافته باشد عرضه می‌کند. به هر حال احوال وی را در رفع به آسمان مولانا به احوال عیسی تشبیه می‌کند★ و در بارهٔ آن هر دو، این رفع را به سبب جنسیت با ملایک می‌داند که شاید جنسیت با نجوم هم در مورد ادریس تعبیر دیگری از همین معنی باشد.

خ

۱/۲۱— شرح قیصری /۱۵۲ ۲— دیوان سنایی /۲۷ ۳— شرح حکمة الاشراق /۲۱ ٤— پیدایش ۲۳/۵ ۵/جندی، شرح فصوص /۲۰۱ ٦— شرح قیصری ۱۵۳ ۷— جندی /۲۰۱ ۸—همانجا

۲۱/★ پ: ۱۱/٦—۱۰، ۲۷۹۵/۳ ~ ، ۲۰٤۳/٦ ت: ۱٤۰٤/۱ ث:
←

۲۲

سیمای ابراهیم در مثنوی نه فقط سیمای پیغمبری است که بر وفق اشارت قرآن کریم (۱۲۵/٤) خداوند او را خلیل خویش کرد بلکه در عین حال سیمای عارف حق‌جویی است که از اقلیم حس تا قلمرو عشق با صفایی روحانی که در قرآن از آن به «قلب سلیم» (۸۹/۲٦، ۸٤/۳۷) تعبیر شده است همه جا طلبگار پروردگار خویش و طالب نیل به شناخت ولقای اوست. خداوند او را در معرض ابتلا و امتحان در می‌آورد، معروض بیم و خطر می کند و همه جا او را در عشق خویش ثابت و در عهد دوستی وفادار می یابد. الف

اینکه در قرآن کریم اشارت **انّ ابراهیم کان اُمّةً قانتا** ~ (۱۲۰/۱٦) آمده است نزد مولانا ظاهراً متضمن این نکته است که خلیل‌حق یک تنه آنچه را امت واحدی برعهده دارد★ تعهد کرد و از این حیث در حکم واحد کالالف بود. می گوید: «پرسیدند پیغامبر را از حال امت ابراهیم، جواب آمد که چه می پرسید از امت ابراهیم که ابراهیم به خودی خود امت بود و قرن بود، هم پادشاه بود هم بخود لشکر بود،و هم قطره بود و هم بخود سیل بود. امّت هزار باشد و صدهزار باشد، **انّ ابراهیم کان اُمّةً**، ابراهیم هزار بود و صد هزار بود، عدد بی شمار بود.»[۱] ب

محبت خلیل در حق خدایی که وی در جستجوی آن، مراتب سلوک روحانی را تا مرتبهٔ فنای در صفات و ماورای آن طی می کند چنان با جان وی پیوند دارد که بی هیچ دغدغه و تزلزلی همه چیز خود را چنانکه‌رسم اهل محبت است در راه او فدا می کند. با پدرش آزر[۷] که بتگری پیشه دارد★، چنانکه از اشارت قرآن (۷٤/٦) برمی آید، قطع رابطه می کند و از وی بیزاری می جوید، فرزندش را به حکم رؤیایی که متضمن اشارت الهی می نماید (۱۰۲/۳۷) عرضهٔ تیغ می‌دارد★ و در قربان کردنش در راه حق تزلزلی به خود راه نمی‌دهد. وقتی نمرود وی را به زبانهٔ آتش تسلیم می کند★، ابراهیم درعشقی که او را به استقبال این خطر وامی‌دارد به هیچ چیز جز حق و لقای وی نمی اندیشد. پ

به هر حال این عشق و محبت عارفانه، که آه و اشک آن وی را در تعبیر قرآن (۱۱٤/۹) اواه★ نیز می کند، در وجود ابراهیم لطایف طریقت را هم با دقایق



۱۳۰۸/۳ ~ ، ۲۰٤۳/٦ ج: ۳۷۸۷/۱ ~ . ۳۱۲٤/۱ ~ .
۳۱۲۹/۱ ح: ۲۹۸۵/٦ ~ ، ۲۹۸۸/٦. ۲۹۸۹/٦ خ: ۲٦۷۲/٤

شریعت که وی در مرتبهٔ نبوت مظهر آن است نیز مربوط می دارد. از جمله خشم وی بر آفلان★ که اشارت **لاأُحِبُّ الآفِلین** در قرآن کریم (۷٦/٦) تعبیری از آن است در واقع نفی تمام ماسوی الله و طرد جمیع چیزهایی است ک طالب حق را از آنچه به قول مولانا، بی مه و خورشید نورش بازغ است★ باز می دارد و در عین حال نشان می دهد که گوینده عجز حس را در شناخت آنچه ماورای آن است دستاویزی برای الزام رهایی از علم بحثی در این راه می یابد. ت

از آنچه مولانا در باب مفهوم بت و ارتباط آن با نفس بتگر تقریر می کند★ نیز برمی آید که اقدام خلیل در شکستن بتها هم بدان گونه که در قرآن کریم (۵۲/۲۱) مذکور است در نزد گویندهٔ **مثنوی** از اشاره به نوعی مجاهده با نفس امّاره خالی نیست. اخلاصات ابراهیم نیز که به اعتقاد مولانا★ عزت روزافزون کعبه تا حدی بدان مربوط است ظاهراً در عین حال اخلاص این انسان کامل را در تزکیه و تطهیر کعبهٔ دل از اوثان هوی که فحوای اشارت کریمهٔ **طَهِّرابیتی** در قرآن (۱۲۵/۲) تأویل آن را نیز شامل می شود تقریر می کند. ث

این نکته نیز که وقتی خشم نمرود وی را به زبانهٔ آتش تسلیم می کند★، در جواب جبرئیل که در آن حال از وی سؤال می کند که آیا ترا هیچ حاجت هست می گوید **امّا الیک فلا**★ مرتبهٔ محبت وی را بر چنان استغراقی مشتمل نشان می دهد که آنجا بین او با حق هیچ واسطه یی نمی گنجد. آنجا هم که آتش نمرود به تعبیر قرآن (٦۹/۲۱) بر وی بَرد و سلام می گردد★ حال وی در ورای ظاهر این تجربه شاهدی از وصولش به مرتبهٔ نفی اسباب و شهود مجرّد فعل حق بی شایبهٔ فعل غیر است که فنای افعالی و نشانه یی از نیل به مرتبهٔ فنای صفاتی است که از لطایف اسرار اولیا و واصلان محسوب است. ج

پاره یی از احوال ابراهیم نیز، هر چند مکارم و کرامات را در وجود وی با وحی و شریعت مربوط می دارد، در اسرار طریقت نیز تأویل و توجیه قابل ملاحظه دارد. چنانکه در قصهٔ چهارمرغ خلیل★ در **مثنوی**[۲] کشتن آن مرغان که مظهر حرص و شهوت و جاه و امنیّت★ محسوبند و احیای مجدد آنها که تمثیل حشر جسمانی است متضمن الزام قمع **هواهای نفسانی، که مرگ از عالم** حیوانی و ولادت در عالم کمال (§ ۹ ت) را تصویر می کند نیز هست. این هم که وی نیل به این مشاهده را از خداوند در عالم حس مطالبه می کند ناظر به سیر وی در مراحل یقین است که نیل به معرفت واقعی بدون آن حاصل نمی شود. و پیداست که خلیل در اینجا به آنچه در قرآن از آن به عین الیقین (۷/۱۰۲) و حق الیقین (۹۵/۵٦) تعبیر می شود نظر دارد. ج

از سایر احوال او قصهٔ آرد شدن ریگ در جوال بارش که مولانا در مثنوی از آن به اشارتی مجمل★ بسنده می کند آن گونه که در روایات آمده است[۳] مفهوم «قلب سلیم» او و این نکته را که خداوند چگونه و چرا وی را خلیل خویش کرد توجیه می کند. این هم که چون فرشتگان حق بر وی به بشارت وارد شدند گوسالهٔ بریان برای آنها پیش می آورد (۶۹/۱۱) هر چند در مثنوی در موردی مغایر با فحوای قصه بدان اشارت گونه‌یی هست★، در جملهٔ قصه‌های مربوط به وی منشأ فتوت و جوانمردی را که نزد صوفیه ابراهیم بدان منسوب است و سلوک راه حق بدون آن تمام نیست به تقریر می آورد. ح

۲۳

تصویرهایی مستعجل و کوتاه هم که از اسمعیل پسر ابراهیم و از لوط خویشاوند او مولانا در مثنوی رقم می زند با آنکه متضمن غوری در لطایف احوال آنها نیست سیمای آنها را در هاله‌یی از اسرار و عوالم سلوک روحانی نشان می دهد. الف

از جمله لوط که برادرزادهٔ ابراهیم و به قولی پسرعم اوست[۸] در قرآن کریم رسول امین (۱۶۲/۲۶) خوانده می شودو «حکم و علم» بدو منسوب می آید (۷۴/۲۱) و مثل نوح و ابراهیم هم با انکار قوم مواجه می شود. عقوبت هول انگیز قوم او نیز تا حدی به منزلهٔ عبرت برای کسانی که دعوت رسول را تکذیب می کنند می توانست تلقی شود. ب

در مثنوی از قصهٔ وی و عذابی که بر قوم وی وارد آمد ا لبته به اشارتی کوتاه بسنده می آید★ اما ویرانی شهرستان لوط و هلاک قوم وی که خرابه‌های بازمانده از آن را مولانا در سوی شام در رهگذار قدس نشان می دهد در نزد وی به تأثیر دعای «لوط راد» منسوب می شود که البته متضمن قدرت همت و تصرف او در احوال عالم است، و اینجا البته این تصرف و دعا مستند به امر حق و مبنی بر قَدَر الهی است و

۱/۲۲— مجالس سبعه، مجلس اول/۱۱ ۲—مآخذ قصص /۱۵۹ ۳— همان کتاب/ ۱۱—۱۱۰

۲۲/★ ب: ۳۷۸۵/۱ پ: ۱۶۸۵/۵، ۴۱۷۴/۳ ، ۲۳۴۲/۳ ت: ۸۸۴/۶. ۵۶۴/۲، ۱۴۶۹/۲ ث: ۷۷۲/۱ ~ ، ۱۱۳۸/۴ ج: ۱۷/۳— ۴۲۱۵، ۲۹۷۵/۴ ~ ، ۵۴۷/۱ و ۱۶۰۶/۱ چ: ۳۱/۵ ~ ، ۴۴/۵ ح: ۲۵۱۹/۳ و ۲۲۸۵/۶ ، ۴۰۰/۳

ناچاراز خشم لوط که خالی بودنش از خودی احتمال آن را نفی می‌نماید ناشی نیست.

پ

در باب اسمعیل مولانا مثل اکثر اهل تفسیر قصهٔ «ذبح و فدا» را مربوط به وی می‌داند و از برادرش اسحق که ابن‌عربی و معدودی از اهل روایات اشارت اِنّی اَریٰ فی المنام اَنّی اَذبَحُک را در قرآن کریم (۱۰۲/۳۷) به وی راجع می‌دانند[1] در این باب یاد نمی‌کند. اما حال اسمعیل را در تسلیم به امر حق★ که رؤیای پدرش ابراهیم (§ ۲۲ پ) آن را متضمن الزام به ذبح وی می‌دارد، مولانا همچون نوعی تسلیم عارفانه نشان می‌دهد که نیل بدان جز با اخلاص در محبت حق و شوق و هیجان به لقای وی حاصل نیست.

ت

اینکه قچ قربان★ یا کبش فدا هم که به حکم مشیت الهی جای قربان اسمعیل را می‌گیرد در قرآن کریم «ذبح عظیم» (۱۰۷/۳۷) خوانده می‌شود نشان می‌دهد که رضای اسمعیل درمقابل امر حق یادآور تسلیم و انقیاد کبش در هنگام ذبح و متضمن کاملترین نمونهٔ حسی تسلیم در سلوک راه حق است. اشارت طهّرا بیتی در قرآن (۱۲۵/۲) هم که طی آن خداوند در خطاب به اسمعیل و پدرش آنها را به تطهیر بیت‌الله از اصنام و اوثان جاهلیت ارشاد می‌کند در عین حال (§ ۲۲ ث) متضمن الزام به تطهیر قلب و تزکیهٔ باطن در طریق سلوک نیز هست.

ث

۲۴

قصه‌های مثنوی در باب یعقوب، ارتباط حزن را با محبت و ضرورت انقیاد به حکم حق را در همهٔ احوال تمثیل می‌کند، چنانکه اشارت مربوط به یوسف رابطه بین حسن و عشق، و بین عفت و معرفت را با آنچه به مراتب کشف و وحی ارتباط دارد تقریر می‌نماید. حزن یعقوب از عشق بیمانند وی در مورد فرزندش یوسف ناشی است که منجر به تحریک رشک و ناخرسندی شدید برادران یوسف در حق او می‌شود و یعقوب را سرانجام به فراق یوسف مبتلا می‌سازد.

الف

البته یعقوب از خشم و ناخرسندی برادران یوسف در حق او آگهی دارد از این رو همواره از گزند گرگ حسد بر جان یوسف می‌لرزد★. ناپدید شدن یوسف، که برادرانش در صحرا وی را به درون چاه می‌اندازند وچون به نزد پدر می‌آیند چنان

۱/۲۳ — شرح قیصری /۱۸۵

۲۳/★ پ: ۳/۸—۸۷ ~ ت: ۲۲۷/۱ ث: ۲٤۷٦/٦

وانمود می کنند که گویی گرگ صحرا یوسف را دریده باشد، بی‌آنکه یعقوب را به تصدیق این دروغ قانع سازد مایهٔ حزن و تأسف فوق‌العادهٔ پیر کنعان می گرددو از آن پس یعقوب در فراق فرزند گمشده چندان می گرید که کور می شود و عشق به یوسف همواره او را مشتاق و چشم براه وی می دارد. ب

عشقی که یعقوب به یوسف دارد در مثنوی از آنجا ناشی است که گویی وی جام حق را از روی یوسف در می کشد و اینکه برادران یوسف از این عشق بهره ندارند از آن روست که این عشق حق از ساغر جمال یوسف آنها را مست نمی دارد★. در واقع به جمال حق هم که یوسف مظهر آن است بدون عشق واقعی نمی توان راه برد و آن کسی که از عشق حق بهره‌یی ندارد مثل برادران یوسف از رؤیت حق در آینهٔ روی یوسف محروم می ماند. پ

قصهٔ پیراهن یوسف هم که در نزد مولانا و در کلام سایر شعرا از اشارت مذکور در قرآن کریم (۱۲/۶–۹۳) مأخوذ است خود رمزی از مژدهٔ وصل و نشانه‌یی از قرب وصال محسوب است. بشیر که پیرهن یوسف را از مصر به کنعان می آورد (§ ۲۵ ت) چون عشقی را که در یعقوب هست نسبت به یوسف ندارد از پیرهنی که همراه اوست بوی یوسف را نمی‌شنود، اما یعقوب که تشنهٔ یوسف و طالب و مشتاق اوست از صد فرسنگ راه بوی این پیرهن را استشمام می کند. ت

مولانا اینجا بحق خاطر نشان می کند که بوی یوسف و پیراهن او چشم یعقوب را که در اشتیاق و فراق او کوشیده است روشن و بینا می کند اما برای اغیار این خاصیت را ندارد. سالک راه حق نیز، که اینجا یعقوب رمزی از حال او را تصویر می کند، تا وقتی مثل یعقوب در گریه و آشوبی که از عشق راستین ناشی است مستغرق نشود نمی تواند از این رایحهٔ دلنواز بهره یابد و دیدهٔ جان را روشن سازد★. خود مولانا هم در سالهای غیبت و فراق شمس که هنوز بکلی از دیدار مجدد او مأیوس نیست وقتی یاد او را مایهٔ دلنوازی خویش می یابد احساس می کند که جان وی نیز چیزی از رایحهٔ خاطرنواز پیراهان آن یوسف خویش را باز می شنود★. ث

۲۵

قصهٔ یوسف که در قرآن کریم (۱۲/۳) از آن **تعبیربه** احسن القصص می شود نیز با آنکه در مثنوی به نحو منسجم و منظمی مجال تقریر نمی یابد همه جا از

۲٤/★ ب: ۱٤۰۸/۲ پ: ۳۰۳۰/۳ ~ ث: ۱/٤–۱۹۰۲. ۱/۱۲۵

اشارات دقیق مربوط به وحی و رؤیا وعشق و عفت و رأفت و شفقت مشحون است و در همهٔ این احوال لطایف اسرار عرفانی را که مواجید اهل طریقت است با دقایق لوازم شریعت که نگهداشت حکم و سعی در الزام امر و نهی الهی است به هم مربوط می دارد.

الف

از آغاز قصه، یوسف از طریق رؤیا به قلمرو کشف و وحی راه پیدا می کند و در علم به تعبیر رؤیا از نو روحی هدایت می یابد. رؤیای خود او که آفتاب و ماه را —با اختران— در پیش خود به سجود می بیند بعد از ده سال که از واقعهٔ وی می گذرد تحقق پیدا می کند★ و آنچه در دنبال آن پیش می آید معلوم می دارد که رؤیای وی مکاشفهٔ روحانی است که با نور فراست و آنچه اشارت **ینظر بنورالله**[۹] تعبیری از آن است★ ارتباط دارد. یوسف در اینجا برادران خود را به صورت آن یازده اختر، و پدر و خالهٔ خویش را به صورت آفتاب و ماه می بیند، و این کشفی است که در یک رؤیای صادقه برای وی حاصل می آید و بعدها هم یوسف تأویل آن را معاینه می بیند و آنچه را در عالم خیال ادراک کرده بود آن را در عالم حس متحقق می یابد،و از آن پس در تمام عمر این حال کشف وی را بر تعبیر هر رؤیایی قادر می دارد و همه جا خواب زندانیان عالم در نزد وی‌تعبیرش عیان است و گویی این وحی و کشف وی از آنجا ناشی است که در آنچه روی می دهد، بر وفق تعبیر مولانا **—اوبه بحرعاقبتها ناظرست★.**

ب

رؤیایی هم که در زندان مصر برای دو زندانی روی می دهد و وی که به یک تن از آنها در تعبیر رؤیایش مژدهٔ رهایی می دهد چون خود وی را وامی دارد تا در استخلاص خویش از این زندانی اعانت جوید★ غیرت حق و مؤاخذهٔ وی را در یاری خواستنش از غیر سبب می گردد و منجر بدان می شود که یوسف در حبس بضع سنین بماند و —ماند در زندان ز داور چند سال★.اینجا گویی غیرت حق[۱۰]می خواهد به وی نشان دهد که اهل دنیا همه در زندان حس اسیرند و هیچ زندانیی نمی‌تواند زندانی دیگر را برهاند و اگر بتواند آن زندانی از خاصان حق است و این نیز خود جز بنادر نیست★.

پ

بالأخره رؤیای عزیز مصر که در طی آن هفت گاو لاغر هفت گاو فربه را می خورند (۴۲/۱۲) و یوسف آن را تعبیر به بروز قحطی هفتساله‌یی در آیندهٔ مصر می کند، نمونهٔ دیگر از خواب این زندانیان دنیای حس محسوب است★ وحُسْنِ تعبیر آن یوسف را از زندان می رهاند و به عزّت و جاه می رساند. در طی این جاه و عزت است که پسران یعقوب بی آنکه او را بشناسند به نزد او می آیند و چندی بعد یوسف

خود را به آنها می‌شناساند، پیراهن خود را نزد پدر می‌فرستد (§ ۲٤ ت) و خاندان یعقوب بدین گونه به دعوت وی عزیمت مصر می‌نمایند و آن گم کرده فرزند به لقای یوسف نایل می‌شود. ت

آنچه موجب محنت و حزن طولانی یعقوب و حبس و غربت دیرندهٔ یوسف می‌شود در واقع کید و رشک برادران یوسف است، و تخلف یوسف از اشارت پدر که **لاتَقْصُصْ رؤیاکَ علی إخْوَتِکَ** (۵/۱۲) می‌گوید آنها را بر ضدّ وی بشدت تحریک می‌کند. داستان یوسف وبرادرانش که جزئیات آن در **مثنوی** جز به اشارت مذکور نیست در قرآن متضمن آیات و شامل لطایف صنع و عجایب حکمت الهی می‌نماید[1]. ث

از جملهٔ قصهٔ گرگ و یوسف که برادران چون وی را در چاه می‌اندازند، در بازگشت جامهٔ آلوده به خون دروغین او را به نزد پدر می‌آورند که گرگ او را بخورْد، در تمام جزئیات، آن گونه که در **مثنوی** بدان اشارت می‌رود، متضمن لطایف عرفانی است. چاه او رمز دنیای جسم است که یوسفِ روح در آن گرفتار شده است★، گرگ هم که در اصل قصه هیچ نقشی ندارد★ جز رمزی از کید برادران نیست★، و پیداست که رشک و کید اهل حسد یوسف را بدان جهت که مظهر اولیای حق است معروض این مایه آزار و ابتلا می‌دارد★. ج

قصهٔ رهایی وی از چاه که چون کاروانی از آن حوالی می‌گذرد در جستجوی آب دلو و رسن به چاه می‌افکند و یوسف که دست در رسن می‌زند از چاه برمی‌آید و هر چند او را به غلامی می‌فروشند از هلاک رهایی می‌یابد تمثیلی رمزی از حال سالک است که تا در رسن عنایت حق چنگ نزند از چاه طبیعت رهایی نمی‌یابد، هر چند با وجود رهایی از چاه طبیعت هنوز از تقیّد به شریعت که عبودیت غلام تعبیری از آن است معاف نیست لیکن به هر حال از هلاک ابدی که باقی ماندن در چاه طبیعت آن را الزام می‌کند جان بدر می‌برد و اینجاست که جان قدسی چون خروج وی را از چاه ظلمانی مشاهده می‌کند مثل کاروانیان مصر بانگ **یا بُشریٰ هٰذا غلامٌ** (۱۹/۱۲) بر زبان می‌آورد★. چ

در مصر چون یوسف در خانهٔ قطفیر (= فطفیر)+ عزیز مصر [۱۱] به غلامی می‌افتد، خداوند تأویل رؤیا و حکم و علم (۲۲/۱۲—۲۱) را به وی الهام می‌کند، و در همین احوال است که زوجهٔ عزیز، زلیخا نام، زیبایی تن و روی او را مقاومت ناپذیر می‌یابد. به عشق او دل می‌سپارد و یوسف در مقابل وسوسه و تمنای او خود را در فتنه می‌بیند، اما چون از او می‌گریزد★ زلیخا بدروغ بر وی تهمت نابکاری

می زند و یوسف بی آنکه نزد عزیز گنهکار شناخته آید به زندان می افتد. عشقی که زلیخا در حق یوسف دارد هر چند مجازی است پایانش از بُعد روحانی خالی نمی ماند، و در مثنوی و آثار عطار اشارات لطیفی به جنبهٔ عرفانی این عشق هست[1] و مولانا نشان می دهد★ که از پرتو جمال یوسف سرانجام آب حیوان که رمزی از معرفت الهی است به درون ظلمات جان زلیخا تافتن می گیرد. ح

داستان حجرهٔ زلیخا که در مثنوی و عطار به دو شکل مختلف نقل می شود نمونه یی از این لطایف عرفانی را عرضه می کند. بر وفق روایت عطار[2]، زلیخا صورت یوسف را بر در و دیوار حجره نقش می کند تا وی همه جا صورت خود را مشاهده نماید. در اشارت مثنوی★زلیخا همه جا فقط صورت خود را می نگارد تا یوسف به هر سو نظر کند هیچ جا جز روی او را در نظر نیارد. هر دو حکایت ناظر به این نکته است که عشق اقتضای یکسونگری دارد و اثنینیت را نمی پذیرد. مولانا و عطار به طور ضمنی نشان می دهند که حق در همه چیز و از همه چیز جلوه گری دارد، و خداوند همهٔ عالم را مظهر آیات خویش می دارد تا آنها که دیدهٔ روشن دارند به هر یک از مظاهر اسماء وی بنگرند– از ریاض حسن ربانی چرند★. خ

این اشارت هم که زلیخا در غلبهٔ سودای خویش [۱۲] از سپندان تا به عود، به قول مولانا – نام جمله چیز یوسف کرده بود★، تقریری از همین الزام یکسونگری در عشق است و پیداست که عاشق تا در هر چه می نگرد چهرهٔ معشوق و جلوهٔ جمال او را مشاهده نکند از عشق راستین که نفی خودی لازمهٔ آن است بهره یی ندارد و این در نزد سالکان راه تصویری از حال آنهاست که در مقام مشاهده به مرتبهٔ **ما رَأیْتُ شَیْئاً اِلّا وقد رأیتُ اللّه قَبْله وبَعده ومَعَه** رسیده اند[۱۳]. د

در قصهٔ زنان مصر هم که چون به خاطر عشق این غلام زلیخا را به باد طعن و ملامت می گیرند وی آنها را دعوتی می سازد و چون جمال یوسف را به آنها نشان می دهد آنها از بیخودی نادانسته به جای ترنج دست خود را می بُرند به طور ضمنی ناظر به این معنی است که در مقام تجلی حق جز بیخودی هیچ راه نیست★ و ناچار آنها که از «خودی» چیزی در وجودشان باقی است در پرتو این تجلی خودی خود را در می بازند و بدین سان جز با رهایی از خود (§ ۷ب، ت) به درک جمال راه نمی یابند. ذ

قصهٔ یوسف و آینه هم در تقریر مولانا و عطار متضمن همین گونه لطایف عرفانی است. در الهی نامهٔ عطار[3]، یوسف چون در آینه می نگرد بر جمال خود آفرین می گوید و آینه می پندارد که این آفرین مربوط بدوست. در مثنوی★ و همچنین در فیه‌مافیه[4]، یاری که بعد از سالها به دیدار یوسف می آید آینه یی به وی ارمغان می آرد

تا چون در آن نگرد روی خویش بیند و از وی یاد آرد. از هر دو حکایت پیداست که جمال یوسف رمزی از پرتو جمال الهی است و البته برای تجلی خویش آینه‌یی لازم دارد. البته آن کس که از جمال بهره دارد از آینه خرسند است* اما آن کس که روی خوب ندارد[5] از آینه خرسند نیست*. جمال یوسف آن گونه که در مثنوی و در اشارت صوفیه تصویر می‌شود مظهر و مرآت جمال حق است و از اینجاست که زلیخا را سرانجام از قنطرهٔ مجاز عبور می‌دهد و با پرتوی که از جمال الهی بر جانش می‌ریزد وی را در عجوزی و فرتوتی به جوانی و زیبایی باز می‌گرداند*. ر

۲۶

اینکه قصه‌های موسی در مثنوی غالباً جامع لطایف طریقت و اسرار شریعت به نظر می‌رسد از آن روست که موسی با آنکه توغّل در شریعت[1] دارد در صحبت عبدی صالح از عباد حق، که اهل تفسیر وی را خضر خوانده‌اند، اسرار طریقت و احوال مستوران اولیا را هم تجربه می‌کند و هر چند در صحبت خضر، به سبب استغراقی که در شریعت دارد، چنانکه وعده کرده است طاقت نمی‌آورد و راه آنها از یکدگر جدا می‌شود، احوال وی در عین حال به نحو جالبی ولایت و نبوت را به هم درمی‌آمیزد و از وی طرح سیمای یک عارف واصل را که اهل شریعت هم هست ترسیم می‌کند. الف

خطوط عمدهٔ این سیمای روشن مخصوصاً در اشارتهایی است که موسی را در طور نشان می‌دهد. در اینجا بود که اندکاک طور در دنبال نور تجلی تجربهٔ رقص جَمَل را برای جبل هم* تحقق داد و انواری که شعشعهٔ آن جسم خاکی را در وجود موسی به پرتو وحی روشن کرد کوه طور را به مرتبه‌یی از اطوار فنا رساند که مثل صوفی از خود رسته‌یی به رقص و اهتزاز درآمد*. در واقع از آن پس نیز، چون موسی از

۱/۲۵ — فروزانفر، شرح حال عطار /۱۶۲، ۲۸۷ ۲— عطار، مصیبت نامه، مقالهٔ ۱۰، حکایت سوم ۳— فروزانفر، عطار /۲۹۸ ۴— فیه ما فیه /۱۸۶ ۵— مجالس سبعه /۱۲. ۲۵/+ Potiphar

۲۵/* ب: ۴/۴— ۳۳۹۳، ۳۴۰۰/۴ ~ ، ۱۹۹۴/۵ پ: ۳۴۰۰/۶ ~ ، ۳۴۰۸/۶. ۳۴۰۵/۶ ت: ۹۳۲/۵ ~ ج: ۳۱۶۲/۱. ۱۴۱۰/۲. ۱۲۷/۲، ۱۴۰۶/۲ چ: ۴/۴—۶۷۳ ح: ۱۱۰۵/۵ ~ . ۴۸۳۰/۶ خ: ۳۶۳۷/۶ ~ ، ۳۶۴۱/۶ د: ۴۰۲۱/۶ ذ: ۱۴۲۳/۴ ر: ۳۱۵۷/۱ ~ ، ۳۲۰۰/۱. ۲۶۸۸/۲ ~ ، ۴۸۲۹/۶

اقصای دشت به جانب طور می آمد کوه طور از مقدمش رقاص می شد★ و پرتو وحی او که با نور تجلی اتصال داشت همچنان همواره طور را از سکون و قرار که لازمهٔ خودی است مانع می آمد. ب

با وجود جواب لن‌ترانی به درخواست رَبِّ اَرِنی اَنْظُرْ الیکَ (۱۴۳/۷) که به قول صوفیه از سرِ مستی و بیخودی درمقام‌قرب بر زبان موسی آمد[۲] تجلی حق که طور آن را بر نتافت جان موسی را به نور اصطفا و تکلیم روشن کرد و از بارقهٔ این نور بود که موسی بعد از مشاهدهٔ آن تا چهل روز روی از خلق بپوشانید از آنکه هر کس در آن روزها روی او می دید طاقت نور آن نداشت و موسی ناچار شد توبره‌یی بر روی خویش نقاب سازد [۱۴] چرا که آن تـوبره از گلیم لباس موسی بود و نور تجلی را در تجربهٔ طور برتافته بود★. کیست که نقش مفهوم صوفیانهٔ تجلی و فنا و رقص و خرقه را در این حکایات موسی مشاهده نکند و موسی را در اینجا تـصویری ازعارف واصل از خود رستهٔ در حق فانی شده‌یی نیابد؟ پ

معهذا موسی که صاحب شریعت و جامع مرتبهٔ رسالت و خلافت الهی است، با آنکه در غلبهٔ بیخودی تمنای اَرِنی از زبانش می گذرد، از قول به تشبیه ابا دارد و رسوخ در تنزیه وی را وامی‌دارد تا بر مناجات شبان★ که متضمن اشارات مبنی بر تشبیه است اعتراض کند. در این قصه، شبان مظهر قول تشبیه است که خود آن رمزی از حال اهل انس است و بدین‌گونه بر رغم آنچه از ظاهر قصه برمی آید شبانی او نشان عاری بودنش از عشق و معرفت نیست،خدا را در درون خویش که قلب عبد مؤمن[۱۵] است دیده است و با آنکه چشم وی از این دیدن خبر ندارد دلش با او احساس انسی عاری از تکلف دارد که به مناجات و نیایش وی صبغهٔ تشبیه می بخشد. اما موسی مظهر قول تنزیه است که شریعت آن را الزام می کند و البته عبادت حق و تبعیت از حکم الهی بدون آن به غایت سلوک که تصفیه از خودی است منجر نمی شود و اینجاست که موسی بر مناجات شبان و لحن آمیخته به تشبیه که در این مناجات عاشقانهٔ او هست اعتراض می کند. ت

البته خود موسی هم شبان است و حکایت او با گوسفند گریخته★ و رحمت فوق العادهٔ او در حق آن حیوان خودآزارازاسبابی است که او را محبوب حق می سازد و از شبانی اغنام به شبانی اقوام می رساند، اما شبانی موسی لازمه‌اش قیام بر لوازم شریعت است و با شبانی چوپان کوهستان که در طریقت عشق و عالم انس سیر می کند تفاوت دارد و از اینجاست که وحی الهی به او خاطرنشان می سازد که راه نیل به خدا تنها متابعت از ظاهر شریعت نیست، آداب‌دانان که متابعت شریعت

می کنند البته در راه حق سلوک می نمایند اما — سوخته جان و روانان دیگرند★. ث

قصه که در حکایات مربوط به انبیا با عوام زهاد نظایر متعدد دارد[۳] به نظر می آید در مثنوی مأخوذ از داستان مناجات «برخ اسود» باشد که امام غزالی در احیاء علوم‌الدین آن را نقل می کند، و پیداست که در اصل قصه مولانا تصرفهای لطیف کرده است. برخ[۱٦] که در روایت غزالی[۴] برای طلب باران و در واقع هم به اشارت موسی به درگاه حق دعا می کند با چنان درشتی با خداوند سخن می گوید که موسی نمی‌تواند لحن مناجات وی را تحمل کند، و با آنکه دعای وی موجب نزول رحمت هم هست موسی که از طرز بیان عتاب‌آمیز او ناخرسندی دارد در صدد برمی آید تا وی را برنجاند اما حق تعالی بدو وحی می فرستد که دست از برخ بدارد. در واقع این لحن گستاخ و بی‌تکلف که برخ در مناجات با خداوند دارد نشانه‌یی از مقام انس اوست که دلیری و بی هیبتی بنده با خدای‌خویش ازآنجاست و نزد خدا هم نامقبول نیست. ج

وحی الهی هم که در قصهٔ مثنوی موسی را از انکار بر مناجات شبان تحذیر می کند به وی نشان می‌دهد که تشبیه و تجسیم اهل محبت کمتر از تنزیه و تقدیس اهل شریعت نزد حق مقبول نیست (§ ۲۷الف)وخداوندبه قلب خاشع نظر دارد به درشتی و خشونت لفظ نمی نگرد. آنچه در نزد وی مطلوب است نیز عشق و سوز مؤمن است که ظاهر عبادت بالضروره بدان منجر نمی‌شود و البته وقتی عشق بر حال مؤمن سالک غالب آید جای هرگونه ملت و شریعت را می گیرد و از اینجاست که —ملت عشق از همه دینها جداست★. موسی که در دنبال این وحی و خطاب به جستجوی چوپان رنجیده و ملامت کشیده می رود در وجود وی با عارف از خود رسته‌یی مواجه می گردد که در مقام قرب از عالم حس و از حدّ سدرة المنتهی که آن سوی مرتبهٔ اهل حس است گذشته‌است وتشبیه وتجسیم او از هر تنزیه و تقدیس برتر است، و اینجاست که موسی توجه می یابد که حمد و دعای انسان هر قدر هم بر وفق آداب و رسوم اهل شریعت باشد باز در قیاس با آنچه مقتضای کمال ذات حق است قاصر و ابتر است★ و هیچ ارج و بهایی ندارد. چ

۱/۲٦— فکوک، ذیل منازل /۲۹۰ ۲— کشف الاسرار ۳/۷۳۲ ۳— مآخذ قصص /٦۱— ۵۹ ٤— ترجمهٔ احیاء، نیمهٔ دوم از ربع منجیات /۱—۹۵۰

★/۲٦ ب: ۳/۱٦، ۱/۸٦۸، ۳/٤۲٦۷ پ: ٦/۳۰٦۰ ت:

←

۲۷

البته سؤال وجوابهایی هم که بین موسی با خداوند در **مثنوی** هست چیزی از این حال انس و مباسطت اهل طریقت را در بردارد، اما آنچه «کلیم حق» را بدان مُجاز می‌دارد مرتبهٔ تکلیم اوست که مرتبهٔ رسالت و خلافتش مقتضی آن است، وطرح آنها در **مثنوی** هم غالباً فرصتی است تا مولانا با اغتنام آن تجارب عرفانی اهل طریقت و آنچه را در فراسوی مجرد شریعت هست تقریر کند. این گونه سؤال و جوابها، گه گاه، از زبان موسی مطالبی را مطرح می کند که تعلق به مباحث حکمت دارد و البته حکمت هم در نزد مسلمین، بدین گونه که در تعلیم قدمای قوم بوده است، از مشکات نبوت مأخوذ می‌نماید، و طرح و حل مسائل مربوط بدان در اقوال و حکایات منسوب به موسی البته غریب نخواهد بود. الف

از این جمله‌است آنکه موسی یک جا از حق تعالی سبب غلبهٔ ظالمان را می پرسد★ که این نقش کژمژ و این تناقض که در آفرینش شر در مقابل خیر هست چه فایده دارد★.وبازخود می کوشد تا برای این اعتراض خویش جوابی پیدا کند★. همچنین جای دیگر این سؤال را مطرح می کند که خدایا چون خود این نقشها می سازی آخر چه سبب دارد که باز آنها را ویران می کنی★. هر دو سؤال در کار خلقت تناقضهایی می‌یابد که اهل حکمت، خاصه ملحدان، را به اعتراض وامی‌دارد. اما طرح این گونه سؤالها از جانب موسی اعتراض ملحدانه نیست، برای رفع شبهه از خاطر کسانی است که سؤال را در دل دارند اما آن را بر لب نمی‌آرند. موسی می داند که طرح چنین سؤالی گستاخانه است لیکن ظاهراً می پندارد اجتناب از طرح آن گستاخانه‌تر باشد، چرا که این سکوت را متضمن اقراری به فقدان حکمت در کار حکیم می یابد. ب

از این رو وقتی سؤال اخیر که در عبارت **خَلَقْتَ خلقاً وَ اَهْلَکْتَهم** به تعبیر می‌آید از زبان موسی طرح می گردد، به وی وحی می‌آید که در زمین دانه بیفشاند و تخمی بکارد تا در این مسأله به آنچه حق و انصاف است دست بیابد★. موسی هم تخم می افشاند ودانه می کارد و چون کشت می روید داس برمی گیرد و به بریدن و درودن حاصل می پردازد، اینجا خطاب حق از وی می پرسد که آنچه خود کاشتی چرا اکنون می بُری و برمی کنی؟ چون موسی می گوید اینجا کاه و دانه با هم است، باید آنها را تمییز داد و ازیکدیگر جدا کرد، خطاب حق از وی سؤال می کند آخر آن

→

۲/۱۷۲۰ ~ ث: ۶/۳۲۸۱. ۲/۱۷۶۴ چ: ۲/۱۷۷۰. ۲/۱۷۹۵ ~

تمییز را که کاه و دانه از هم جدا کنی از کجا یافتی؟ موسی در همان جواب خویش که می گوید این تمییزازعطای تو است در واقع پاسخ اعتراض خود را داده است، چرا که معلوم می شود کار حق لابد مبتنی بر حکمت است و چنان نیست که هر چه را می سازد برخلاف حکمت ویران کند. پ

اینکه سؤالهای موسی گه گاه با زجر و خطاب الهی نیز مواجه می شود وی را رنجیده و مأیوس نمی کند و اگر هم از حق قهر و عتاب می بیند باز دایم به لطف او **استظهار** می یابد و از دعا و مناجات و سؤال وشکایت باز نمی ایستد. از این روست که خداوند یک بار در خطابی آکنده از دلنوازی به وی می گوید — کای گزیده دوست می دارم ترا★ و چون موسی با همان مباسطت که لازمهٔ مقام تکلیم اوست سبب این دوستی را می پرسد، جواب می آید زیرا تو به طفلی می مانی که چون مادر او را می زند هم به مادر پناه می برد. تو نیز در خیر و شر خاطرت به آفریدگار می گراید و پیداست که از پیر و جوان و زن و مرد هر چه در عالم هست —غیر من پیشت چو سنگ است و کلوخ★. با چنین انس و مباسطت عجب نیست که یک بار هم خداوند با وی بر سبیل عتاب ملامت کند که درحق تو چندین عنایت کردم چون رنجور شدم از من عیادتی نکردی! و مولانا که حکایت را ازغزالی و به احتمال قوی از یک حدیث قدسی متداول در نزد صوفیه اخذ کرده است در پاسخ تعجب موسی، هم از زبان حق، به وی خاطرنشان می سازد که آن رنجوری برای بنده یی از خاصان من پیش آمد و اولیای حق رنجوریشان رنجوری اوست و لاجرم هر که می خواهد با خدای خویش همنشینی کند — گو نشیند در حضور اولیا★. ت

صحبت خضر که در قرآن کریم (۱۸/ ٦٤ ~) هم بدون ذکر نام او بدان اشارت هست تجربه یی است که خود موسی را با یک تــن از اولیای مستور که مظهر علم لدنی هم هست همنشین می دارد. البته قصه چنانکه بعضی از صوفیه هم خاطرنشان کرده اند[1] بالضروره متضمن تفضیل ولایت بر نبوت نیست [۱۷] لیکن شوق و علاقه یی که موسی در روایت **مثنوی**★ برای نیل به این صحبت اظهار می کند نشان آن است که در وجود این ولیّ مستور، موسی چیزی مثل همنشینی با خدا را می جوید. این شوق وعلاقهٔ موسی به صحبت خضر درعین حال رمزی از همان شور و شوقی را که خود مولانا در جستجوی کامل تبریزی دارد[2] منعکس می کند، و موسی نیز که با وجود استغراق در شریعت به جستجوی مجمع البحرین★می رود واین تلاقی گاه رمزی بین شریعت و طریقت را مقصد خویش نشان می دهد در واقع مثل مولانا صحبت ولی کامل را نه غایت جستجوی خویش بلکه فقط بهانهٔ آن می یابد و نیل به

مقصد را که وصول به صدر مراتب کمال است عبارت از همان سعی در مقصدی می داند که چیزی جز خود راه نیست★. ث

ضرورت تکریم مرد خدا و زیان در افتادن با اولیای حق نیز مخصوصاً در برخورد ساحران فرعون با موسی، و برخورد بلعم بـاعور (= بلعام) با او تصویر می شود. ساحران مصر که به اشارت فرعون با موسی به ستیزه و مقابله برمی خیزند موسی را تکریم می کنند★ و در شروع قدرت آزمایی وی را مقدم می دارند. هر چند موسی نمی پذیرد و به اصرار در می خواهد تا نخست آنها مکرهای خویش را در میان آرند، باز همین تکریم ظاهری ساحران در حق مرد خدا ایمان آنها را از استمرار در کفر وطغیان نجات می دهد و فرعون که آنها را به سبب همین ایمان آوردنشان تهدید می کند این اندازه در نمی یابد که اینان با ایمانی که به موسی و خدای وی آورده اند از توهم و تردید رسته اند و بی دغدغهٔ خاطر — بر دریچهٔ نور دل بنشسته اند★. چ

اما بلعم بـاعور که زاهد عصر خویش است و دعای او محل توجه و رجوع رنجوران و دردمندان است از کبر خویش و از اعتقاد بیهوده یی که به کمال خود دارد با موسی پنجه در می زند★ از این رو مثل ابلیس که در امتحان آخرین خوار و مردود شد وی نیز، چون «از بازی غیرت ایمن» [۱۸] می ماند و با مرد خدا به عداوت برمی خیزد، راندهٔ درگاه می گردد و چنان می شود که حالش را مایهٔ عبرت می یابند★ و اینجا به قول سعدی — ماخولیای مهمتری سگ می کند بلعام را [۱۹]. چ

۲۸

در بین قصه های مربوط به موسی که در مثنوی هست داستان ولادت وی دهن کجی تقدیر را بر تدبیر انسانی تصویر می کند و نشان می دهد که بر رغم تمام تدبیر و احتیاط فرعون آن کس که می بایست دستگاه قدرت وجبروت او را برهم زند و بر باد دهد در خانهٔ خود او به وجود می آید و هم در آنجا برای کاری که تقدیر بر عهدهٔ او نهاده است آمادگی می یابد. اگر فرعون با آنکه ظهور موسی را از پیش در

۲۷/۱ — اللمع ۷-۵۳۵ ۲— ولدنامه /۱: ۴۱ ~

۲۷/★ ب: ۱۸۱۶/۲ ~ . ۱۸۱۸/۲. ۱۸۲۱/۲ ~ . ۳۰۰۱/۴ ~ پ: ۳۰۱۶/۴ ~ ت: ۲۹۲۱/۴. ۲۹۲۸/۴ ~ ، ۲۱۶۳/۲ ث: ۱۹۶۲/۳ ~ . ۱۹۶۸/۳. ۱۹۶۱/۳ ج: ۱۶۱۵/۱ ~ . ۱۷۲۵/۳ چ: ۳۲۹۸/۱ ~ . ۳۳۰۰/۱

واقعه می بیند نمی تواند سرّ آن را دریابد و از ضلال خویش بازآید از آن روست که استغراق در وهم و پندار خودی اورا در هر آنچه می بیند به تأویل وامی دارد واز درک حقیقت کور و محرومش می دارد★ و البته خشم و قهر ایزدی★ را بر ضد وی برمی انگیزد.

الف

جهدی که فرعون در جلوگیری از ولادت موسی به کار می برد چون با «توفیق» حق و مقتضای مشیت او مقرون نبود نتیجه‌یی عاید وی نکرد، از این رو آنچه را او به هم می پیوست از هم می گسست و به قول مولانا —هر چه او می دوخت آن تفتیق بود★. از جمله در همان شب که به حکم منجمان، فرعون قوم موسی را از زنانشان جدا کرده بود «عمران» خازن او زن خود را در کنار خویش یافت. به حکم تقدیر با او «صحبت» داشت و بلافاصله نطفهٔ موسی منعقد شد. وقتی هم عوانان فرعون زنان نوزادهٔ قوم را با خدعه از خانه‌هاشان بیرون کشیدند تا فرزندان نوزاد ایشان را هلاک نمایند مادر موسی به اشارت الهام ربانی فرزند خود را در آتش انداخت. بار دیگر هم که عوانان به جستجوی پسر نوزاد او آمدند او را هم به اشارت الهام قلبی در آب نیل افکند. و بدین گونه فرعون که صدها و هزارها طفل را به خاطر نابود کردن موسی کشت عاقبت همان نوزاد را که زوال ملک وی بر دست او بود در خانهٔ خود یافت و وی را پذیرفت و پرورد، و مکر و تدبیر وی★ موجب رفع و تغییر قضایی که در این باب رفته بود نشد.

ب

بدین سان ضربه‌یی که تقدیر با تولد و تربیت موسی در دستگاه فرعون بر تدبیر انسانی می زند در همان حال معلوم می دارد که آنچه ا نسان آن را در مقابل تقدیر حق چاره وتدبیر خویش می پندارد در حقیقت حزم و احتیاط مبتنی بر عقل نیست، تسلیم به جاذبهٔ خواهشهای نفسانی و صورت دیگری از نفس‌پرستی اوست. چون در خودی خود مستغرق است با هر چه وی را به ترک خودی وامی دارد مخالفت می ورزد و در پندار خویش این را عزم و مصلحت‌بینی نام می دهد، و پیداست که بر خطاست. در واقع آنچه خود موسی در خطاب به آن مست خیال که گوسالهٔ زرین او را به پیروی از سامری وامی دارد به بیان می آورد نیز تقریری از همین معنی است، چرا که این گوساله‌پرست در قبول نبوت موسی، که با دلخواه نفس او موافق نیست، صدگونه تردید و احتیاط دارد اما خدایی این گوسالهٔ زرین را، که پرستش آن با اقتضای نفس او توافق دارد، بی هیچ تردید می پذیرد و تمام آنچه رادراین گونه موارد تدبیر واحتیاط می خواند کنار می نهد.

پ

مجاوبات موسی و فرعون هم که در آن وعد و لطف با انذار و وعید به هم

می‌آمیزد و جز آنکه حکم تقدیر را که استمرار فرعون در کفر وعصیان است تنفیذ کند تأثیری ندارد در واقع تدبیر انسانی فرعون را در دفع تقدیر الهی به دست خود او بیحاصل می‌سازد★. به هر حال چون باطلان جذب باطل می‌شوند آن کس که‌آینهٔ دلش پاک و روشن نباشد★ حقیقت صورتها را درک نمی کند عجب نیست که فرعون نیز آیات حق را در معجزات موسی و اقوال او می‌بیند و با اینهمه نمی‌تواند دعوی الوهیت خود را که نفس وی آن را خوش می‌دارد و اصرار در آن را از وی طلب می‌نماید ترک کند. مولانا سبب اصرار فرعون را در انکار نبوت موسی از زبان خود فرعون حکم تقدیر نشان می‌دهد و ناشی از این معنی می‌داند که موسی و فرعون هر دو مسخر یک مشیت هستند، ازاین رو هر چند فرعون شبها با تضرع و الحاح بر درگاه حق می‌نالد و از وی برای نیل به ایمان توفیق می‌طلبد چون ایمان وی مشیت حق نیست روزها به مجرد آنکه روی موسی را می‌بیند از تأثیر دفع باطن وی خود را همچنان در اظهار کفر وعصیان مُصِرّ و مصمم می‌یابد ونمی‌تواند از چنبرهٔ زنجیری که از حکم تقدیر وی را به کفر وعصیان وابسته است خویشتن را رهایی دهد★. ت

اینکه تضرع فرعون برای رهایی او تأثیری ندارد از آن روست که وی از قلب آلوده دعا می کند و پیداست که چنین دعایی مقبول درگاه نمی‌تواند بود، از اینجاست که وحی حق به خود موسی هم خطاب می کند★ که مرا به دهانی بخوان که هرگز بدان گناه نکرده‌یی! و وقتی موسی می پرسد پروردگارا چنان دهانی از کجا بیارم جواب می‌آید که ای موسی، یا ما را از دهان غیرخوان چون توبا دهان غیر گناه نکرده‌یی و یا دهان خود را پاک دار★، و آشکار است که لازمهٔ این امر اجتناب از فکر گناه است، و اینهمه نشان می‌دهد که دعا و ذکر حق وقتی ازدل و زبانی که‌آلوده است برآید نمی تواند توفیق قبول را جلب نماید. ث

۲۹

در بین معجزات موسی که اشارت به تعدادی از آنها در مثنوی هست★ و اظهار آنها رابدان‌جهت که‌موجب‌هدایت فرعون و یارانش نیست خود موسی در لحظه‌های ملال و ضجرت گه‌گاه بی‌ثمر می‌یابد، داستان عصا و قصهٔ تبدیل آب به خون، در تقریر مولانا لطف خاصی دارد که از مذاق عرفانی ناشی است. در مورد

۲۸/★ الف: ۲۴۳۰/۴ ~ . ۲۴۴۰/۴ ~ ب: ۸۴۰/۳، ۹۶۵/۳ ت:
۲۷۷۶/۴ ~ . ۲۰۶۳/۲، ۱ ۲۴۴۷ ~ ث: ۱۸۰/۳، ۱۸۵/۳

پاره‌یی دیگر از این معجزات مثل ید بیضا★، انشقاق بحر قلزم★، ظهور بلیهٔ ملخ در مزارع قوم★، جلوهٔ این ذوق تأویل اشارت مثنوی را متضمن لطایف و اسراری می دارد که احوال موسی را نمودگار جمع بین شریعت با طریقت نشان می دهد. الف

عصای موسی در تقریر مولانا نمونه‌یی از تبدیل و تحول جماد را به حیوان تصویر می کند، و وقتی این عصا تبدیل به اژدها می شود و در دنبال موسی با ژغـژغ و بـانگ بسیار به راه مـی افتـد صدهـا هزار خلق تمـاشاگر در ضمـن هـزیمت که از بیم حیوان بدان ناچار می گردند کشته می شوند★ و فرعون، که با اصرار و الحاح بسیار از وی مهلت می طلبد، می کوشد تا در مقابل این معجزهٔ موسوی ساحران مصر را از مداین خویش بخواند و جمع آرد★، و چون ساحران کار موسی را از مقولهٔ سحر خویش نمی یابند و آن را امری ایزدی می شناسند ایمان خود را اظهار می کنند و خشم و تهدید فرعون را هم به چیزی نمی گیرند★. اما عصای موسی که ساحران مصر از طریق نوعی کشف ورؤیا تفاوت آن را با سحر خویش درک کرده‌اند★، با آنکه در دست خود او جز پاره‌یی جماد نیست، درنزد فرعونیان موجود زنده‌یی است که شعور و ادراک دارد، دنبال موسی حرکت می کند و وقتی چشم مـوسی به خواب می رود از وی محافظت می نـماید★. بدین گونه هر کس راه به اقلیم ماورای حس تواند برد از احوال این عصا این نکته را درک می کند که جماد هم درعالم خویش حکم و اشارت حق را درک می کند و طاعت و انقیاد خود را نشان می دهد★. حاصل آنکه ذرات عالم هر چه هست در نظر عارف سمیع و بصیر است، با آن کس که راز آشناست سخن می گوید، و هر کس از عالم جمادی به عالم جانها راه بیابد★ این روح و حیات را که در عالم ماورای حس هست می تواند ادراک کند. ب

تبدل آب نیل به خون هم نمونه‌یی دیگر از همین ادراک و شعور جمادات را نشان می دهد، چرا که نیل مصر هم مثل عصای موسی کافر و مؤمن را می شناسد و بین این هر دو امت فرق می نهد★، برای سبطی که پیـرو موسی است آب خوش می ماند و برای قبطی که فرعون را خدای خویش می خواند جوی خون می شود. قصهٔ لابه کردن آن قبطی در پیش سبطی هم که با تضرع و الحاح از وی در می خواهد تا سبویی به نیت خویش از نیل پر کند مگر که از نیل برای وی نیز آب برآید و تبدیل به خون نشود★ البته از روایات قُصّاص و اهل تفسیر مأخوذ است[1]، اما طرز بیانش در مثنوی طوری است که نیل مصر را موجودی زنده و ممـتلی از ادراک و شعور تصویر می کند و به قبطی نشان می دهد که نیل جز به حکم و مشیت حق کار نمی کند و وقتی حق آب آن را بر کافر حرام سازد، آن کس که از راه کفر باز نیاید هرگز از آن بهره

پ

نمی یابد★.

اما فرعون و یارانش با اینهمه معجزه که از موسی می بینند از راه کفر باز نمی آیند، و وقتی موسی بیخودانه از درگاه عزت می پرسد که چون این جماعت را هدایت روزی نیست، پس — اینهمه اعجاز و کوشیدن چراست★؟ حق به زبان وحی به وی خاطرنشان می کند که حکمت این کار همین است که لجاج و سرکشی کافران پدید آید.

ت

از همین روست که فرعون وقتی مشاهده می کند مزارع مصر از تأثیر معجز و دعای موسی دارد به آفت ملخ و بلای قحطی دچار می شود از موسی در می خواهد تا دعا کند و این قحطی رفع شود و قول هم می دهد که هر چند البته نمی تواند یکباره به دعوت موسی گردن نهد، با رفع این مشکل پاره پاره به وی ایمان می آورد و امر او را می پذیرد★. موسی در قبول این درخواست تردید نشان می دهد اما وحی حق در می رسد و او را به دعا الزام می کند. البته این دعا که خود به اشارت و الهام حق است خود معلوم می دارد که کار مشیت دارد و آن را هم به اسباب حاجت نیست★ و بدین گونه خداوند به دعای موسی زمین را سبز می کند و مردم را از قحط می رهاند. اما این نیز در وجود فرعون موجب هدایت نمی شود، چرا که فرعون رمزی از نفس است و او را البته نباید سیر و مستغنی ساخت، از آنکه نفس به هنگام تنگی و سختی لابه و تضرع پیش می گیرد و خود را آماده طاعت و قبول نشان می دهد، اما به محض آنکه مستغنی شد بازطاغی می شود★ و عهد گذشته را فراموش می کند. پیداست که تعبیر مولانا از اشارت به کریمهٔ: **اِنَّ الانسانَ لَیَطْغیٰ اِنْ رَآهُ استغنیٰ** (٩٦/٦و٧) خالی نیست. به هر حال نفس — که فرعون رمزی از آن است — نیز نمی تواند سختی و تنگی را تحمل کند، می نالد و تضرع پیش می آورد، و چون به آسانی و فراخی رسید باز همه چیز را فراموش می کند و دیگر بار به همان عصیان و طغیان خویش باز می گردد.

ث

جای دیگر نیز که موسی فرعون را دعوت به حق می کند و به او امیدها و وعده ها می دهد [٢٠] و آسیه (=ایسیه) زن فرعون هم اورا به اظهار ایمان تشویق می کند★، فرعون سخن آسیه را که «یارنیک» اوست نمی شنود و پیروی از وسوسه و اغراء وزیرش هامان او را در ضلال و طغیان خویش باقی می گذارد و بدین گونه، با وجود لطف موسی، توفیق ایمان نصیب او نمی شود★، و این البته تقدیر حق است و مولانا در **فیه‌مافیه** هم به همین حکم و تقدیر الهی نظر دارد که به مناسبت می گوید «حق تعالی فرعون را چهارصد سال عمر و ملک و پادشاهی و کامروایی داد، جمله

حجاب بود که او را از حضرت حق دور می داشت»[۲] و پیداست که این حجاب ناظر به استدراج[۳] حق است در معامله با فرعون.

ج

طغیان در مقابل دعوت موسی، چنانکه در مثنوی است، در عین حال تجسم اختلاف وهم و عقل هم هست، و مولانا در تقریر این معنی می گوید★ که موسی صاحب عقل —عقل نبوت— بود، و فرعون صاحب وهم که عقل حسی است و بر آنچه وجود واقعی ندارد متکی است. از همین روست که فرعون در وجود موسی جز یک خونی غدّار که از وطن گریخته است نمی بیند، اما موسی آن خونی غدّار را در وجود خود فرعون نشان می دهد که از حق گریخته است و با وی دعوی همسری هم دارد★. حتی به فرعون متذکر می شود که چون به پَرِ هویٰ —که همان وهم است— می پرد نمی تواند حقیقت حال موسی را که رسول حق ومأمور به دعوت اوست دریابد. حال فرعون در اینجا بحق یادآور حال گاوی است ک از یک جانب بغداد تا جانب دیگرش می رود و از تمام خوشیها و مزه‌ها که در این شهر عظیم هست — او نبیند جز که قشر خربزه★.

چ

۳۰

در بین سایر قصه های مربوط به موسی، حکایت ساختن رَبَضِ قدس و تعبیهٔ باب صغیر، و همچنین حکایت آن مرد که از موسی استدعا کرد تا زبان بهایم و طیور در وی آموزد متضمن لطایف اخلاقی به نظر می آید، و شک نیست که اخلاق مثنوی هم بر عرفان عملی و سلوک اهل طریقت مبتنی است. قصهٔ ربض در عین آنکه قدرت و جلال دروغین کسانی را که مثل فرعون مستغرق اهواء نفسانی خویشند به باد طعن و نقد می گیرد، در واقع تواضع و ترک غرور را هم بر سالک طریقت الزام می کند، و قصهٔ مردی که زبان حیوانات آموخت در همان حال که اجتناب ناپذیری

۱/۲۹— مآخذ قصص /۳—۱۵۲ ۲— فیه مافیه /۲۳۳ ۳— سرّ نی /۲/۳٤۲/ث

۲۹/★ الف: ۲/۲۰۳۸ ~ ، ۱/۳٤۸٦ و ۲/۲۱٥٦، ۲/۲۳۰۷ و ۳/۲۷۰۰، ٤/۳٥۸۱ و ٤/۳٥۹۹ . ب: ۳/۱۰٦٦، ۳/۱۰۹۹ ~ ، ۳/۱۷۲۱ ~ . پ: ۳/۱۱۷٦ ~ ، ۳/۱۲۳۰ ~ ، ٤/۲۸۲٥، ۳/۲۱— ۱۰۱۹ ٤/۲۸۲۹، ٤/۳٤۳۱ ~ ، ٤/۳٤٥٦ ت: ٤/۳٥۸۳ ث: ٤/۳٥۹۳، ٤/۳٦۰۱: ٤/۳٦۲٦ ج: ٤/۲٥۹۷ ~ ، ٤/۲۷۷٤ چ: ٤/۲۳۰۱ ~ ، ٤/۲۳۲۹، ٤/۲۳۷۸

تقدیر را تقریر می دارد، لزوم تسلیم به قضای الهی را هم که اظهار فرح در هنگام محنت لازمهٔ آن و جوهر تصوف و سلوک محسوب است★ شرط رهروان طریق نشان می دهد.

الف

ربض قدس بنایش البته به عهد حیات موسی مربوط نمی نماید و در اشارت قرآن هم در این باب (۵۵/۲) سخن از قدس در میان نیست. از این رو به نظر می آید قصه از داستان ورود قوم به اریحا مأخوذ باشد[1]، و با اینهمه وصف باب الصغیر در اشارت مولانا هم یادآور شرحی است که ناصرخسرو در بارهٔ حرم بیت المقدس و باب الحطه[2] تقریر می کند. در هر حال این باب صغیر را، که در روایت مثنوی★ موسی به جهت قدس شریف می سازد و کوتاه بودن آن سبب می گردد تا جباران قوم به هنگام ورود به شهر گردنکشی خویش را از یاد ببرند و با حالی شبیه رکوع بدانجا درآیند، مولانا یادآوروجود پادشاهان می یابد که خداوند آنها را محراب و قبلهٔ خلق و تا حدی مورد خضوع و نیایش عام می سازد★ تا جباران خلق که در مقابل کبریای حق خاضع نیستند در برابر اینان ناچار به اظهار خضوع گردند. و حال اهل دنیا را در نیایشی که نسبت به پادشاهان دارند تشبیه به حال موش می کند که مجرد رؤیت گربه وی را به هراس و فرار می اندازد، اما چون هرگز مورد اعتنا ومعروض تهدید شیر واقع نمی گردد از شیر و صولت وی اندیشه‌یی به دل راه نمی دهد و به قول مولانا — موش که بُوَد تا ز شیران ترسد او★.

ب

قصهٔ آن مرد هم که به اصرار و الحاح از تلقین موسی زبان طیور و بهایم آموخت تقریری از این معنی است که هر کس نمی خواهد تن به مصیبتی در دهد بسا که به معصیتی گرفتار می آید، و آنجا که انسان می کوشد تا مال خویش را از آفت دور دارد بسا که جان خود را معروض آفت می سازد★. در قصهٔ مثنوی هم، این مرد که زبان حیوانات را از تلقین موسی تلقی می کند یک روز از آنچه خروس خانه اش به سگ خانه می گوید در می یابد که اسب وی سقط خواهد شد، از این رو اسب را می فروشد و از این زیان می رهد. روز دیگر باز می شنود که استرش خواهد مرد، آن را هم عرضهٔ بیع می کند و زیان تلف شدنش را به گردن دیگر کس می اندازد. بار دیگر خروس می گوید این بار غلام خواجه خواهد مرد، و مرد با فروش او باز مال خود را از زیان می رهاند. بالاخره خروس به سگ می گوید که این خواجه مال خود را از زیان رهانید اما خون خویش به باد داد، چرا که یک زیانش مایهٔ دفع زیانهای دیگر می شد و او چون از هر زیانی جست این بار قضای حق جان او را به زیان خواهد برد. مرد که سخت به بیم می افتد نزد موسی می آید و از وی در می خواهد تا در دفع این قضا دعا

کند و موسی که از سرّ حالش خبر دارد می گوید این بار برو و خویشتن را بفروش تا از زیان رهایی یابی. با تضرع و الحاح مرد، موسی دعا می کند تا وی این بار ایمان خویش را از زیان نجات دهد*، از آنکه مرگ او را هیچ دعایی نمی‌تواند دفع کند. درعین حال قصهٔ او **نشان می دهد** که هر دلی قابل اسرار نیست[۲۱]. ب

۳۱

در بین انبیای بعد از موسی از احوال زکریا که فرزند آوردن وی در پیری نزد مولانا[۱] نشانه‌یی از ضرورت قطع‌نظر از اسباب و حصر توجه به رحمت و مشیت ربّ اسباب تلقی می‌شود در مثنوی اشارت مبهم و مرموزی به اره شدنش در درون درخت هست*، و بر وفق این قصه جهودان قصد کشتن او کردند، یکچند ازایشان بگریخت تا روزی او را بیافتند، دنبالش کردند، درخت وی را آواز داد که در من گریز و چون وی به درون درخت رفت، درخت به هم برآمد اما گوشهٔ ردای زکریا از شکاف آن بیرون ماند، قوم ارّه آوردند و زکریا را با درخت از میان اره کردند[۲]. این محنت هم در حق او البته از مقولهٔ غیرت و امتحان حق بود و از این معنی ناشی می‌شد که او از دست دشمنان به غیر حق پناه برد «تا عالمیان بدانند که هر کس پناه واغیر حق بَرد اژدهای غیرت حق دمار از جان وی برآرد»[۳]. الف

معهذا زکریا که نمونهٔ تحمل و صبر بر شداید محسوب است وجودش مظهر «رحمت» الهی هم هست، و اینکه خداوند در پیری به وی فرزندی عطا کرد در اشارت قرآن کریم (۱۹/۲) شاهدی بر همین رحمت رب تلقی می‌شود و اهل نظر در این باب به تفصیل و تحقیق بسیار[۴] سخن گفته‌اند. ب

در مورد یحیی، قصهٔ سجده کردن او در شکم مادر در پیش عیسی که هم در بطن مریم بود (لوقا ۱/٤٤—۳۹) در مثنوی با تفسیر و تأویل پرنکته و دقیقی نقل می‌شود و مولانا ضمن تقریر آن می کوشد تا اشکالی را که ممکن است درصحت آن به خاطر معترض بیاید رفع کند. روایت در نزد قُصّاص یحیی را اولین کس که به عیسی ایمان آورد نشان می‌دهد [۲۲] و مولانا در توجیه و تبیین آن خاطر نشان می کند که در قصه صورت ظاهر حکایت اهمیت ندارد (§ ۷۳ ت ~) باید به سرّ باطن

۳۰/۱— مآخذ قصص ۱۲٦/ ۲— سفرنامه ۲۸/

۳۰/* الف: ۳۲٦۰/۳ ب: ۲۹۹٦/۳ ، ۳۰۰۰/۳، ۳۰۰۳/۳ پ: ۳۳۹۵/۳، ۳۳۹۰/۳

آن ناظر بود. پ

احوال یحیی در اقوال صوفیه نمونهٔ کمال زهد و تقشّف و نشانهٔ استغراق در خوف و حزن سالک در سلوک الی الله محسوب است. کریمهٔ **وآتیناه الحُکمَ صبیّا** (۱۳/۱۹) هم وقوف و استغراق او را در معرفت و ریاضت به دوران کودکی او منسوب می دارد. اشارت موجزی هم که در **مثنوی**★ به احوال او در مکتب آمده است بر همین ذوق ریاضت و مجاهدهٔ زاهدانهٔ او که در تفصیل حالاتش مذکور است مبنی است. گویند در مکتب همسالان یحیی وی را به لعب خواندند[۲۳]، جواب داد که: **ماللعب خلقت.** ت

مولانا در **مثنوی** یک جا هم اشارت به روایتی می کند که یحیی چون از سوءقصد جهودان می گریخت کوه از هم فرو شکافت و وی را به درون خود پناه داد. قصه★ که در **مثنوی** جای دیگر هم بدان اشارتی رفته است★ ظاهراً مأخذ درستی ندارد و از حکایت التجاء زکریا به درخت یا از قصهٔ الیاس که غالباً در کوه اعتزال می جست و سرانجام هم در آنجا ناپدید شد[۵] باید مأخوذ باشد و ظاهراً[۶] مولانا قصهٔ او را با حکایت الیاس خلط کرده باشد. ث

۳۲

عیسی هم که در **مثنوی** مثل آنچه در قرآن کریم (۳۰/۱۹) آمده است همواره همچون «بندهٔ خدا» و «پیامبر» او، و نه همچون ابن الله و اقنوم که در عقاید نصاری مذکور است ظاهر می شود، به هر حال سیمایی روحانی و استثنایی است. عنوان «کلمه»+ و «روح الله» هم که در قرآن کریم (۴۵/۳، ۱۷۱/٤) راجع به او آمده است او را، که از حیث ولادت به آدم و از لحاظ فرجام حال به ادریس می ماند، از سایر انبیا متمایز می دارد. الف

آنچه رانصاری در باب خدایی عیسی می گویند مولانا از تقالید باطل می خواند و در مکالمه یی که با یک مسیحی از اهل قونیه دارد این نسبت را که ظاهراً اصحاب شیخ صدرالدین (§ ۵ ث) در خانهٔ این مسیحی آن را به وجهی تأویل یا

۱/۳۱ — فیه ما فیه /۶۹، ۱۷٤ ۲— عرایس /۳۸۰؛ نیسابوری، قصص /۱۳— ۳۱۲ ۳— کشف الاسرار ۱/۶— ٤۰ ٤— شرح قیصری /٤۰۲ ~ ۵— عرایس /۸— ۲٤٤ ۶— شرح مثنوی شریف ۷۲۸/۲

۳۱/★ الف: ۲۳۰۶/٤ ت: ۵ ۱۲۷۱ عنوان ث: ۱/٤— ۱۸٤۳، ۱۰۱۸/۳

تصدیق کرده‌اند[۲٤] بشدت نفی و رد می کند[1] و با طعنه می پرسد آن کس که از دست مکر یهود از بقعه‌یی به بقعه‌یی می گریزد چگونه خدا تواند بود؟ پیداست که اشارت مولانا در اینجا از نقد و طعنی در ظاهر قول ابن‌عربی و اصحاب شیخ صدرالدین [۲۵] هم در این باب خالی نیست. ب

در قصهٔ ولادت عیسی هم که در مثنوی بر اشارت قرآن کریم (٤۷/۳) مبتنی است هیچ چیز از آنچه در باب حمل یافتن مریم از نفخ روح القدس آمده است★ جالبتر نیست. در این ماجرا وقتی مریم به وقت برهنگی و غسل کردن صورتی جانفزا را پیش روی خویش می بیند که گویی از زمین پیش روی وی روییده باشد بشدت وحشت می کند و به حق پناه می جوید اما فرشتهٔ حق او را از این اظهار وحشت باز می دارد★ و به حمل عیسی بشارت می دهد. اینجاست که عنایت حق به مریم همان روح و نفحه‌یی را می بخشد که دروجودعیسی موجب شفای بیماران و حیات مردگان می گردد و هر کس از نظیر آن بهره‌یی یابد چنانکه هم در انجیل (یوحنا ۱۲/۱٤) بدان تصریح هست این گونه کرامات تواند کرد[۲٦]. پ

به هر حال همین ولادت اعجازآمیز عیسی و اینکه وی در همان روز ولادت (٤٦/۳) سخن گفت★ ارتباط او را با روح القدس نشان می دهد، و از اینجا پیداست که حال او ورای سایر خلق است و با عالم روح که عالم اطلاق و دنیای یکرنگی است اتصال خاص دارد و از این حیث او را با سایر خلق نمی توان قیاس کرد. چرا که در مورد سایر خلق، خداوند بعد از خلق و تسویه به آنها روح در دمیده است اما عیسی خلق و تسویه اش هم به وسیلهٔ روح انجام شد، و این معنی را که در فصوص شیخ هم بدان اشارت هست می توان تعبیری از مفهوم یکرنگی عیسی★ و مرتبهٔ اطلاق او تلقی کرد که خود آن صورتی ازمسألهٔ اتحاد لاهوت و ناسوت در وجود عیسی و رفع ثنویت + بین روح و جسم در وجود اوست. ت

داستان خُم عیسی★ هم، که مولانا از آن بکنایه تعبیر به خُمّ صفا می کند، بدون شک از مفهوم رمزخالی نیست. به موجب این داستان که در روایات ثعلبی و بعضی تفسیرها بتفصیل آمده است[2]، چون مریم عیسی را در کودکی یکچند به آموختن حرفهٔ رنگرزی به مهتر صبّاغان سپرد عیسی درغیبت استاد همهٔ جامه ها را که هر یک رنگی دیگر می خواست در یک خم انداخت و به هر رنگ که در بایست بود جامه را از همان خم بیرون می آورد. هر چند صورت ظاهر قصه هم جزو کرامات و خوارق عیسی منقول است، سرّ قصه که منظور مولاناست متضمن اشارت به یکرنگی عیسی و خاصیت مزاج خُم اوست که اتصال او با عالم روح هم جز آن را اقتضا

ث

ندارد.

تأثیری هم که نَفَس عیسی در تحقق معجزات و کرامات منسوب به او دارد از همین روح الهی او که در عین حال متضمن مفهوم یکرنگی اوست ناشی است، فی المثل این نکته که وی از آب و گل صورت مرغی می سازد و همینکه از دم قدسی خویش در آن می‌دمد دم مسیحایی او آن را حیات می‌دهد★ و به پرواز در می‌آورد تعبیری از همین تأثیر روحانی است، چنانکه آن نَفَس عیسوی هم که از افسون وی به جسم مردهٔ عازر★ حیات می‌بخشد، و به هر رنجوری در رسد موجب شفای او می گردد نیز صورتی از همین روح عیسوی است که هر چند به لفظ دعا می‌ماند در همین حرف و صوت ظاهر منحصر نیست★. اینکه هر صباحی هم چون عیسی از صومعهٔ خویش فرود می‌آید [۲۷] مبتلایان و اصحاب آفت را که بر سر راه وی می‌آیند شفا می‌بخشد★ و اینکه مایدهٔ آسمانی و نُزُلِ رحمت هم که درعهد موسی به سبب ناسپاسی قوم منقطع شد به دعای وی اعاده می گردد★ هر چند باز به جهت خطای قوم منقطع می گردد، به هر حال از تأثیر افسون عیسی و دم روحانی اوست، که موعظه و تعلیم او در آنچه به صورت حکمت و تمثیل به میان می‌آید نیز تعبیر دیگری از آن محسوب است.

ج

۳۳

این تعلیم و موعظه را عیسی در طی مسافرتهای دایم که در بلاد و قرای اطراف می کرد [۲۸] به یاران و پیروان خویش القا می کند و ذکر آنها در اناجیل و رسالات مأثور قوم هم هست. با اینهمه آنچه از اقوال عیسی در روایات صوفیه مخصوصاً غزالی نقل است و پاره‌یی از آنها در مثنوی و فیه‌مافیه هم آمده است چنان متنوع و جالب است که خود مجموعه‌یی انجیلی به شمار می‌آید و ظاهراً در روایات رایج در کلیساهای قدیم شرقی بی‌سابقه نیست و به هر حال متضمن لطایف اخلاقی و عرفانی منسوب به عیسی است.

الف

۳۲/۱ — فیه مافیه ـ ۱۲٤ ۲ — شرح مثنوی شریف ۲۱۸/۱

۳۲/+ dualisme. logos

۳۲/★ پ: ۳۷۰۰/۳ ~ ، ۳۷۷۸/۳ ت: ۱۷۹٤/۳، ۵۰۰/۱ ث: ۵۰۱/۱ ج: ۸٦٤/۱ ~ ، ۲۷٤/۵، ۲/۳—٤۲٦۱، ۲۹۸/۳، ۸۳/۱

از این جمله است قصهٔ آن مرد که با عیسی رفیق راه می شود★و به اصرار از وی در می خواهد تا به استخوانهایی که بر کنار راه در حفرهٔ عمیق افتاده است نام اعظم خداوند را برخواند و آنها را حیات بخشد. چون به اصرار وی عیسی آن نام را بر استخوانها فرو می خواند از میان آن پاره استخوانها شیری سیاه برمی جهد، پنجه می زند و مرد را درهم می درد. وقتی عیسی از وی می پرسد که چون مرد را بر دریدی چرا وی را طعمهٔ خویش نکردی، جواب می دهد زیرا که از رزق دنیا دیگر چیزی قسمتم نبود. حکایت نه فقط نشان می دهد که رزق مقدّر و مقسوم است و برون از آن هیچ کس بهره‌یی ندارد بلکه در عین حال معلوم می دارد که انسان از تقدیر خویش نمی تواند گریخت و آن کس که مرگ و هلاک مقدّر اوست خود با جهد و اصرار موجبات آن را فراهم می دارد. ب

داستان فرار عیسی به کوه★ نیز از این گونه است و وقتی وی را در آن حال ترس و فرار می بینند چون از وی می پرسند کدام خوف و خطر وی را بدان هول و گریز وامی دارد، جواب می دهد که از دست احمق می گریزد، چرا که احمقی قهر خداست و آن کس را که بدان مبتلاست با هیچ اسم اعظم و هیچ افسون دعایی نمی توان شفا داد. مولانا اینجا خاطرنشان می کند که البته عیسی از خشم خدا ایمن است، این قول وی از باب تعلیم است★ و می خواهد نشان دهد که هر کس مدعی کذاب را از اولیای حق باز نمی شناسد احمق است★ و هیچ چیز نمی تواند مایهٔ نجات او گردد. پ

معهذا از جواب عیسی به سؤال آن کس که از وی پرسید در عالم آنچه از همه چیز صعبتر باشد چیست★، برمی آید که هر چند نزد وی در عالم هیچ چیز از خشم خدا صعبتر نیست باری آنچه انسان را از آن در امان می دارد آن است که خشم خویش را در زمان ترک کند، و این تعلیم عیسی که مولانا آن را در آثار دیگر خویش[1] نیز به بیان می آورد نقش رحم و شفقت و تأثیر اجتناب از خشم و خشونت را در تعلیم اخلاقی مولانا نشان می دهد. ت

۱/۳۳ — فیه مافیه /۲۳۲؛ مکتوبات /۳۳، ۵۸

★/۳۳ ب: ۱۴۱/۲ پ: ۲۵۷۰/۳، ۲۵۹۸/۳، ۶/۳— ۲۵۶۴ ت: ۱۱۳/۴ ~

۳۴ از سایر پیغامبران هم اشارتهای **مثنوی** همه جا بر قصه‌های قرآنی یا روایات اهل تفسیر مبتنی می‌نماید. از جمله حال ایوب را که در محنت و ابتلای خویش به چشم قبول و رضا می‌نگرد★ نمونه‌یی از کمال مرتبهٔ تسلیم وخود وی را مستحق رحمت الهی که از آن به تبعیت از اشارت قرآن کریم (۴۲/۳۸) به «شراب و مغتسل» تعبیر می‌شود★ نشان می‌دهد. و در عین آنکه داستان قوم هود را همچون رمزی از قهر خداوند در کیفر جباران عاد تصویر می‌کند قصهٔ قوم یونس را آیت رحمت بر تایبان و نشانهٔ امان و رهایی آنها از قهر الهی فرا می‌نماید. الف

با اینهمه در قصهٔ هود که در واقعهٔ صرصر گرد مؤمنان خط می‌کشد★وباد قهر که جباران عاد را هلاک می‌کند به آنها لطمه‌یی نمی‌زند، مولانا مثل آنچه از قصهٔ نوح و ابراهیم برمی‌آید این نکته را تقریر می‌کند که باد نیز مثل آب و آتش روح و تمیز دارد و از اینجاست که بین جباران عاد و مؤمنان هود فرق می‌گذارد. همچنین در قصهٔ یونس که توبهٔ قوم آنها را از قهر خداوند می‌رهاند★ خود یونس با آنکه در کام حوت به ابتلا می‌افتد استغراق او در تسبیح★ مایهٔ نجاتش می‌گردد و او را به نوعی معراج★ که تعبیری از قرب و رضای حق است می‌رساند. ب

قصهٔ داود و پسرش سلیمان هم که در وجود آنها مرتبهٔ نبوت جنبهٔ سلطنت را تا حدی در سایه می‌اندازد متضمن لطایف اخلاقی جالب است. در بین پاره‌یی احوال و اوصاف داود که از این جمله در **مثنوی** ذکر شده است جنگهای او با جالوت و مخالفان★، واینکه آهن دردست او چون موم نرم می‌شد★ و اینکه کوه و طیر با لحن وی رسیل و همسرا می‌گشتند★ متضمن اشارات عرفانی است، اما اینکه در **مثنوی** از قصهٔ داود با اوریا که در قرآن کریم (۲۱/۳۸ ~) هم جز در اشارت مربوط به «نعجه» (۲۳/۳۸) ذکری از آن نیست به همین اندازهٔ اجمال «نود نعجه» و «یک» نعجه بسنده می‌شود★ شاید از باب اجتناب از تفصیل قصه [۲۹] باشد که نزد متشرعه چندان مقبول نبوده است، خاصه در مورد کسی که خداوند وی را در قرآن کریم (۲۹/۳۸) صریحاً به مزیت خلافت تخصیص می‌کند[۳۰]. بعلاوه ممکن است این اجمال و ابهام ناشی از آن باشد که جرّ جرار کلام فرصت تفصیل قصه را برای مولانا پیش نیاورده باشد. باری قصهٔ نعجه که آن دو فرستادهٔ الهی در صورت خصمان دادخواه نزد داود مطرح می‌کنند بر سبیل رمز وتمثیل داود را درقضیّهٔ زن اوریا از زبان خود وی متهم می‌سازد و توبه و ندبهٔ داود[1] که در عین حال اورا در نزد صوفیه صاحب درد و مظهر اندوه می‌سازد برای وی در دنبال همین تنبیه پیش می‌آید

و در این داوری نیز داود حکم دعوی را چنانکه اقتضای مقام خلافت الهی اوست بر وفق عدل و بدون توجه به مورد خویش اظهار می کند. پ

همچنین داود که آوازهٔ عدلش در عصر وی و در قلمرو قوم همه جا پیچیده است★ در داوری جالبی که در باب صاحب گاو و آنکه گاو را کشته بود★ اظهار می کند★ نشان می دهد که حکم و قضاوت وی بر الهام حق و بر هدایت و اشارت الهی مبتنی است،از این رو با حکم سایر حکام که جز بر ظواهر امور علم و احاطه‌یی محدود ندارند تفاوت دارد. در واقع داود در اینجا چون به سبب هدایت الهی بر یک جنایت پوشیدهٔ صاحب گاو که قاتل نیای کشندهٔ گاوست اشراف دارد بر صاحب گاو حکم می کند که باید مال خود و تمام آنچه را در تصرف خویش دارد نیز به کشندهٔ گاو که آن گاو را روزی حلال خویش می پنداشت★ بدهد، اما چون صاحب گاو در مقابل این حکم وی به انکار و مقاومت برمی خیزد داود بعد از الزام حجت بر او، حکم به قصاصش می دهد و مولانا این حکم و قصه را رمزی از منازعهٔ نفس و عقل می یابد★ که در آن نفس حکم صاحب گاو و کشندهٔ گاو حکم عقل را دارد وتا وقتی نفس ظالم کشته نشود عقل به حق خویش که نیل به نعمت‌بیرنج و رزق بیحساب است نمی رسد. بدین گونه داود که خلیفهٔ الهی است و به حکم او در احوال کاینات حق تقلیب و تصرف دارد شیخ کامل و نایب حق محسوب است و این قصهٔ مثنوی به نحو رمزی وی را در جوّ ادراک و حیات صوفی وارد می کند. ت

معهذا وقتی داود عزم آن می نماید که مسجد اقصی را بسازد★ و از خداوند به وی وحی می آید که ترک این عزیمت نماید، چون داود سبب می پرسد خطاب می رسد که تو بی جرمی خونها کرده‌یی و خلقی بیشمار را به هلاک آورده‌یی★ و این معبد به دستی که آلوده به چندین خون باشد نباید بنا شود. اینجا برخلاف ابن‌عربی که در فص یونسی از **فصوص الحکم** به مناسبت اشارت به آنکه شفقت بر خلق بیش از غیرت در اجرای حکم وی در خور رعایت می نماید [۳۱]، خاطرنشان می کند که خداوند به سبب خونهایی که داود ریخته است اقدام به بنای مسجد اقصی را اجازه نمی دهد، و وقتی هم داود بر سبیل اعتذار می پرسد که خدایا نه آیا آن خونها در راه تو ریخته آمد، از حضرت عزت خطاب می رسد که نه آیا آنها بندگان من بودند[۲]، مولانا که غیر از تنزیه داود به اهمیت و تأثیر نقش سماع هم که در طریقت خود او اهمیت خاص دارد (§ ۱۳ ب و ت) ناظر است جرم داود را در هلاک خلق به حسن آواز او مربوط می داند★ که داود هم آن را نشان مغلوبیت خویش می شمرد★ و حرمان خود را در بنای مسجد همچون حکم تقدیر تلقی می کند. ث

۳۵

اما سلیمان، که بنای مسجد اقصی بر دست او و در تقدیر اوست، مظهر ملک روحانی بیمانندی است که الگوی سلطنت معنوی است و موهبت منطق طیر و علم به اسرار کاینات او را بر احوال تمام مخلوقات از جن و انس و مرغ و مور و باد و خاک واقف و حاکم می‌دارد. با اینهمه این قدرت و سلطنت برخلاف فرعون وی را مغرور نمی‌کند و از التزام خضوع و تضرع که لازمهٔ عبودیت و درعین‌حال شایستهٔ مرتبهٔ خلافت اوست باز نمی‌دارد. به هرحال اینکه بنای مسجد اقصی به حکم تقدیر الهی بدو حواله می‌شود★ در تقریر مولانا بر این معنی مبتنی می‌نماید که در حقیقت بین داود و سلیمان تفاوت نیست★، کردهٔ او هم کردهٔ پدر محسوب است مؤمنان با یکدیگر اتصال قدیم که عبارت از تعارف ارواح ومناسبت قدیمه است دارند و با وجود تعدد و کثرتی که در ظاهر آنها هست ایمانشان که حقیقت وجود آنها محسوب است امر واحدی است و البته آن اختلاف که در ارباب نفوس هست در اصحاب عقول که جانهاشان اتحاد دارد ★نیست. الف

البته بنای مسجد هم که اشارت حق و عزم سلیمانی آن را به اتمام می‌رساند آن گونه که دنیای سلیمان و نطق و حیاتی که در جمیع اجزای آن محسوس و مرئی است اقتضا دارد به نحوی معجزآسا و بدون الزام و اِکراه غیرمجال تحقق می‌یابد، چنانکه به مجرد بنیادِ کارْ دیو و انس برغبت در بنای آن تن به کار می‌دهند★ و حتی اجزا و مصالح آن هم برای شرکت در بنای آن از خود شوق و علاقه و کر و فر نشان می‌دهند: سنگ از کوه می‌غلطد و آشکارا در می‌خواهد تا او را به سوی مسجد رهنمونی کنند، از آهک پاره‌ها که در بنای مسجد به کار می‌آید همان نوری که از آب وگل آدم می‌درخشید می‌تابد★، سنگ بی‌هیچ حمالی به مکان خویش نقل می‌یابد، و دیوار و در مثل موجود زنده‌یی در جای خود قرار می‌یابند، واینهمه نشان می‌دهد که اجزای عالم همه روح دارند و با آن کس که مثل سلیمان زبان آنها را

←

۱/۳۴ــ عرایس /۳ــ۲۸۲ ۲ــ فصوص ، طبع عفیفی / ۱۶۷

۳۴/★ الف: ۴۸۳۶/۶، ۲۰۹۶/۱ ب: ۸۵۴/۱ ~ ، ۱۶۰۸/۵، ۲۳۰۵/۶. ۴۵۱۲/۳ ~ پ: ۲۴۹۵/۳، ۱۸۴۲/۳ ~ و ۲۴۹۸/۳. ۲۴۹۹/۳، ۱۹۵۴/۳ ت: ۲۴۲۲/۳. ۲۳۰۶/۳، ۲۴۸۶/۳، ۱۴۸۸/۳، ۲۵۰۵/۳ ~ ث: ۳۸۸/۴ ~ ، ۳۹۲/۴، ۳۹۳/۴. ۳۹۵/۴ ~

بداند حرف می زنند. بدون شک بنای مسجد در اینجا، آن گونه که در مثنوی تصویر می شود، رمزی از عمارت قلب که خانهٔ حق است نیز هست★، و البته مصالح و مواد بنا اعمال نیکوست که دیوار بهشت هم از همانها به وجود می آید، و پیداست که وجود کاملان هم که قلب آنها منزلگاه حق و مهبط انوار اوست از نور حق روشن است و اگر مثل تمام اجزای دار آخرت که در قرآن از آن تعبیر به حیوان شده است (۶۴/۲۹) سراسر نور و روح و حیات باشد★ نیز البته غریب نخواهد بود. ب

حشمت سلیمان و جنبهٔ معنوی سلطنت او نه فقط در قصه هایی مثل داستان زاغ و هدهد★، قصهٔ باد و پشه★، و حکایت مرد و عزرائیل★، از بسط قدرت او حاکی است بلکه در طی قصهٔ بلقیس و سلیمان مخصوصاً به اشکال گونه گون مجال جلوه می یابد. اینکه باد را خداوند حمال سلیمانی می کند★ودیو و پری را محکوم حکم وی می دارد نیز تعبیری از همین سلطنت معنوی است که خود آن رمزی از مرتبهٔ خلافت اولیای حق هم هست و نزد آنها دل حکم خاتم سلیمان را دارد★ و مادام که دیو بر آن دست نیابد سلیمانی آنها که لازمهٔ مرتبهٔ خلافت آنهاست از هر تزلزلی ایمن است، چنانکه سلیمان هم که باد در حکم اوست به محض آنکه دل به اندیشهٔ ناروا می سپارد باد تخت وی را کژ می کند و تاج هم بر سرش راست نمی ایستد★. به هر حال اینکه سلیمان یکچند خاتم خود را یاوه می کند و دیو بر جای او می نشیند★ ضرورت حفظ قلب را از آنچه آن را در تعلقات نفسانی ضایع می نماید نشان می دهد و جنبهٔ رمزی ملک سلیمان را که تعبیری از قدرت انسان کامل در عالم است تصویر می کند. پ

در داستان بلقیس و سلیمان نقش هدهد به عنوان پیک حضرت نشانه یی از منطق الطیر سلیمانی★ است و اینکه ملکهٔ سبا در حقارت جثهٔ پیک نمی نگرد نکته های باشمولی را که در نامهٔ سلیمان هست در نظر می آورد از آن روست که وی از صورت حقیر هدهد عکس تعظیم سلیمان را می بیند و همین معنی است که او را برای ادراک کمال که صحبت سلیمان و نیل به ایمان است نشان می سازد. هدیه یی که بلقیس از شهر سبا به نزد سلیمان می فرستد چهل استر بار خشت زر را شامل می شود★، اما حاملان هدیه که فرش صحرای سلیمانی را تا چهل منزل همه زر می بینند از اینکه چنین هدیه یی را به چنان درگاه می برند خود را خجل می یابند. سلیمان هم هدیهٔ بلقیس را باز پس می فرستد اما رسولان وی را تحریض می کند تا او را به تعجیل در قبول ایمان تشویق نمایند★. در عین حال به آنها خاطرنشان می نماید که این زر و ملک ظاهر را اعتباری نیست و تمام ملک سبا با همهٔ ثروتش پیش آن

ملکها که در ورای دنیای آب و گل هست چه محل دارد؟ پس بلقیس تا دود از این ملک دو سه روزهٔ ناپایدار برنیارد به ملک باقی که نیل به ایمان و لقای حق است راه نمی یابد.

ت

اما بلقیس که پیام سلیمان او را به درک ایمان و لقای سلیمان شایق می کند در عزیمت به دیدار وی از همه چیز خود در ملک سبا چشم می پوشد و با اینهمه به تخت خویش همچنان دلبسته می ماند*، و سلیمان که می داند رهایی از تمام تعلقات برای بلقیس یکباره میسّر نیست وقتی وی به درگاه سلیمان می رسد تخت وی را در همان لحظه یی که وی آرزوی آن را می کند به وساطت آصف وزیر خویش وبه برکت اسم اعظم برای وی حاضر می آرد، و چون این تخت چوبی را تا این اندازه مایهٔ دلبستگی بلقیس و خرسندی خاطر او می یابد آن را درخت گول گیر* می خواند، و پیداست که در وجود تخت تمام زرق و برق زینت و صنعت آن را نادیده می گیرد و اصل آن را که جز یک درخت عادی نیست می بیند[۳۲]، و اینهمه نشان مرتبهٔ خلافت اوست که البته هر صاحب ملکی بدان دست نمی یابد و نیل بدان جز در حوصلهٔ ادراک و مرتبهٔ سلیمان نیست.

ث

ملکی با این وسعت و عظمت که در آن بین مرغان گونه گون و حتی بین دام و دد دوستی و اتحاد برقرار می سازد* و جن و پری را هم مقهور می دارد البته مجرد ملک ظاهر نیست و آن خاتم هم که سلیمان را بر همهٔ کاینات فرمانروایی می دهد و نقش اسم اعظم را دارد خاتم ظاهر نیست، قلب مرد خداست، و آنجا که دیو بر آن دست می یابد و سلیمان را یکچند از قدرت و ملک محروم می دارد در واقع غلبهٔ اهواء نفسانی است که خاتم دل و آنچه را نشانهٔ خلافت الهی است از وی می رباید، و حشمت سلیمان را که حشمت معنوی است تا مرتبهٔ ذلت یک ماهیگیر که مظهر فقر ظاهری محسوب است تنزل می دهد. درست است که دیو نمی تواند بر کمال مرتبهٔ سلیمانی دست بیابد، و اگر یکچند بر خاتم سلیمانی که در رمز قصه تعبیری از قلب سالک است دست بیابد* عنایت حق ملک سلیمان را به دست او رها نمی کند، اما سلیمان هم برای کفارهٔ زلّت خویش که از تسلیم به جاذبهٔ غفلت و غرور ناشی است می بایست تن به مذلت حقارت دهد، با مسکینان بنشیند* و مثل یک ماهیگیر حقیر در لب جو به مراقبت بنشیند* تا در همین التزام فقر خاتم دل و ملک معنوی خود را باز تواند یافت.

ج

برای چنین ملکی است که سلیمان **رب اغفرلی وهَبْ لی مُلکاً لاینبغی لأحدٍ مِن بعدی** (۳۵/۳۸) می گوید، و اینکه در این تمنی ملکی را می خواهد که بعد از

وی شایستهٔ هیچ کس نباشد پیداست به ملک ظاهر ناظر نیست، و این تمنی هم چنانکه مولانا خاطرنشان می کند از بخل و حسد در حق غیر ناشی نیست★ از آن روست که سلیمان می داند هر کس آن کمالی را که این چنین ملکی لازمهٔ آن است بیابد در مرتبهٔ سلیمان است و با وی در مقام «بعدی» نیست در مرتبهٔ معی است★ و این نکته هم معنی واقعی خلیفة اللهی را که موجب شد تا بین او و پـدرش داود (§ ۳۵الف) هم اتحاد و اتصال باطنی و معنوی باشد به نحو دیگری تقریر و الزام می کند.

ج

در مورد سلیمان این روایت که دیوها برای وی کار می کردند و کاسه هایی به اندازهٔ حوضها می ساختند★ نه فقط اشارت گونه یی به قصهٔ مهمانی سلیمان از همهٔ جنبندگان[1] دارد بلکه طی اشارت به تعبیر قرآنی (۱۲/۳٤) به طور ضمنی مفهوم مقهوریت تمام کاینات را در مقابل حکم انسان کامل که سلیمان در مرتبهٔ خلافت الهی مظهر آن است با مقهوریت سراسر دنیای عدم در مقابل صنع و امر حق قابل مقایسه نشان می دهد. قصهٔ خرّوب — یا خرنوبه، در برخی روایات— که در مسجد می روید★ و مثل هر گیاه دیگر★ خاصیت خود[2] را بی دهان به سلیمان می گوید نزدیک شدن خرابی مسجد را که نشان قرب مرگ سلیمان است به وی خاطرنشان می کند★، اما سلیمان که در مرتبهٔ انسان کامل به مرگ پیش از مرگ★ دست یافته است البته در مرگ ظاهر به چشم ناخرسندی نمی نگرد و لقای رب را در آن مایهٔ خرسندی و دلنوازی خویش می یابد.

ح

۳٦

سایر انبیا که باز در قصه های مثنوی به برخی از آنها اشارتها هست نیز در نزد مولانا همواره همچون سرمشق اخلاق وسلوک تصویر می گردند و ابتلای خود

۱/۳۵— نیسابوری، قصص /۲۸٦ ۲— عرایس /۷— ۳۲٦

۳۵/★ الف: ٤۰٦/٤، ٤۰۷/٤ ~ ، ٤۱٤/٤ ب: ۱۱۱٤/٤ ~ ، ٤۷۰/٤، ۱۱۳۷/٤ ~ ، ٤۷۲/٤ پ: ۱۲۰۲/۱ ~ ، ٤٦۲٤/۳ ~ ، ۹۵٦/۱ ~ ، ۱۰۱۵/۳، ۱۱۵۱/٤، ۱۸۹۷/٤ ~ ، ۱۲٦۵/٤ ت: ۱٦۰۱/۲ ~ ، ۵٦۳/٤ ~ ، ۷۲۲/٤ ~ ث: ۸٦۹/٤، ۹۰۵/٤ ج: ۳۷۰۰/۲ ~ ، ۱۱۵۰/٤ ~ ، ۹۸٦/۱، ۳٦۱۸/۱ چ: ۲٦۰٤/۱ ~ ، ۲٦۱٤/۱ ح: ۳٦۸۳/۱. ۱۳۷۳/٤، ۱۲۸۷/٤ ~ ، ۸/٤—۱۳۷۷، ۱۳۷۲/٤

آنها و احوال امتهاشان هم غالباً مایهٔ عبرت و موجب تذکر تلقی می شود. بعلاوه وحی وارد بر آنها نه فقط منشأ هدایت خلق در سلوک راه شریعت محسوب است علم و حرفه اهل دانش مثل طب ونجوم نیز از تعلیم آنها سرچشمه می گیرد★. همچنین برخلاف عام خلق که همگی همچون طفلان خفته به این عالم می آیند و در طیّ منازل راه نیز همچون خفتگان بیخبر می گذرند انبیا به قلاوزان بیدار و ره‌شناس می مانند★، منزلها را ازپیش می دانند و خلق جز به هدایت و ارشاد آنها نمی‌توانند به منزل حقیقت راه بیابند.

الف

البته بعثت آنها برای آن است که خلق را به حق رهنمونی و اتصال بخشند★، و پیداست که بدون دلالت آنها و التزام شریعت که طریق آنهاست برای انسان نیل به حق و اتصال با وی ممکن نیست و اگر اجزای عالم و افراد انسان جمله بیکسان با حق پیوستگی می داشتند و جزو و کل به کل مربوط به هم می بودند دیگر بعث رسل معنی نداشت★، و اشارت به این نکته در قول مولانا توهمی را که قول به وحدت وجود+ در نزد اصحاب عرفان نظری ممکن است برای بعضی اذهان پیش آرد و حاجت به بعث رُسُل را در نزد آنها توجیه ناپذیر سازد دفع می کند، اما قول مولانا در اتحاد ارواح انبیا که بر اشارت کریمهٔ **لانُفَرّق بین احدٍ من رسله** (۲/۲۸۵) مبتنی است درعین حال ناشی از این نکته است که همهٔ آنها در مراتب خویش از خلافت الهی بهره دارند و به حکم کریمهٔ **من یطیع الرسول فقد اطاع الله** (۴/۸۰) چون اینها خلیفهٔ حق و نایب او در عالم محسوبند طاعت آنها به مثابهٔ طاعت حق محسوب است و اینجاست که بین نایب و منوب نباید تفاوت نهاد و به قول مولانا آنها را — گردو پنداری قبیح آید نه خوب★.

ب

به هر حال از آنجا که کل شامل جزو هم هست و وقتی صد بیاید نود هم در ضمن آن موجود است، نزد مولانا، نام احمد نام جملهٔ انبیاست★، و البته وجود خاتم انبیا جامع کمالات تمام آنها و مقصد نهایی از ارسال جمیع آنها نیز هست. درست است که مولانا در **مثنوی** به بیان احوال و اسرار تمام پیامبران مذکور در قرآن ناظر نیست، اما در آنچه از احوال آنها تقریر می کند نیز همواره به نور حال رسول مصطفی نظر دارد و بدین گونه چیزی از سرّ دلبران را در حدیث دیگران★ به بیان می آرد، چرا که در وجود وی همهٔ لطایف اسرار انبیا را مضمر می بیند و احوال او را نمودار کمال مراتب آنها و اُسوهٔ تمام اولیا و سالکان طریقت نیز می یابد، و اینکه با وجود تقدم در غایت تأخر در نوبت دارد متضمن این معنی است که به هر حال ثمر که غایت وجود درخت است از لحاظ ظهور مؤخر از آن است★، و از همین روست که

امت محمدی از آنچه موجب کیفر و عقوبت امتهای دیگر گشت در امان می‌ماند و امت مرحومه★ و آخرون السابقون★ تلقی می‌شود. پ

۳۶/+ Pantheisme

۳۶/★ الف: ۸/٤– ۱۲۹٤، ۱۱۲٤/۵ ~ ب: ۱۷۵۰/۲، ۲۸۱۲/۱، ٦٧٤/۱ پ: ۱۱۰٦/۱، ۱۳٦/۱، ٦/٤– ۵۲٤، ۳۱۲۰/۱، ۱۱۲۸/۳

۳
سیمای خاتم رسولان

۳۷ تصویری که در مثنوی از سیمای محمد صلی الله علیه و سلم عرضه می شود نه فقط متضمن تعظیم و تقدیس فوق العاده یی در حق این مهتر کاینات هست بلکه در عین حال نهایت عشق و ارادت را در حق این مربی و مرشد کونین که سلسله هدایت نفوس انسانی به جناب حق و طریق ایصال رهروان شریعت به مبدأ وجود (§ ۱۲ پ) به وی ختم می شود نیز در سراسر این تصویر جلوهٔ بارز دارد. این طرز تلقی در شعر صوفیه و اقوال متشرعه از عطار وسعدی تا ابن فارض و ابن عربی در عصر مولانا همه جا در تجلی است، و در **معارف** بهاءولد و **مقالات** شمس هم هر جا به احوال واقوال این خاتم پیغمبران اشارتی هست نشانه های این عشق محمدی همه جا در کلام آنها پیداست، و مشایخ صوفیه وزهاد متشرعه همواره حقیقت محمدی را نمونهٔ مطلق انسان کامل و تا حدی نظیر آنچه متألهان نصاریٰ در باب «کلمه»+ می گویند موضوع عشق و تقدیس فوق العاده تلقی کرده اند و در تمام ادب وعرفان اسلامی نشان این مایه محبت و تکریم فوق العاده همه جا جلوه دارد.

الف

بدین گونه پیغمبر ما در اشارت صوفیه سیمای متعالی و فایق انسان کامل و رمز غایت آفرینش را جلوه می دهد. با ظهور وی که خاتم پیغمبران الهی است کاروانی که شریعت انبیا آنها را به سوی سرمنزل حقیقت و در خط سیر سلوک حقیقت راهنمایی می کند به منزلی می رسد که ورای آن جایی برای تزلزل و تردید در نیل به مقصد باقی نمی ماند. نقد تاریخی که در باب این قهرمان انسانی قادر نیست مثل آنچه در باب عیسی می گوید اظهار تردید کند [۱] در وی بیش از حد به چشم مجرد انسانی می نگرد [۲] و از این رو این نکته را که صوفیه و متألهان عرفا حقیقت محمدی و نور محمدی را امری الهی وتا حدی نزدیک به مفهوم «کلمه» در

الهیات نصاری می نگرند نمی تواند درک و تصدیق کند. ب

البته مثنوی در التزام ظاهر شریعت محمدی و پیروی از سیرت و سنت رسول، بر وفق آنچه در روایات صوفیه و اهل سنت منقول است، همه جا اصرار فوق العاده نشان می دهد و به خاطر همین تقیّد در حفظ شریعت است که طعّانهٔ مثنوی (§ ۵ ت) ضمن نقد آن ادعا می نماید که این اثر مولانا از دقایق اسرار اهل حقیقت خالی است و آنچه در آن است فقط — قصهٔ پیغمبرست و پیروی*، با اینهمه، درعین التزام به حفظ ظاهر سنت و شریعت، مولانا سیرت و سنت رسول را متضمن لطایف حقیقت و مشتمل بر کمال مطلوب اهل طریقت نشان می دهد و چون نظم و انشاء مثنوی هم در نزد خود او ناظر به عرفان عملی است با وجود نهایت تکریم و حداکثر عشقی که نسبت به رسول خاتم دارد ذکر لطایف اسرار و دقایق احوال او را دستاویز رخصت درعدول از ظواهر سنت و سیرت او نمی سازد. پ

در هر حال حکایات و روایات راجع به پیغمبر و احوال وی بدان سان که در مثنوی آمده است غالباً مبتنی بر قرآن و حدیث است و یا از کتب سیرت و مغازی مأخوذ است و معدودی از آنها هم که چون از اخبار وعّاظ و قُصّاص صوفی و غیرصوفی مأخوذ می نماید با روایات مقبول و مشهور توافق کامل ندارد، به هر صورت در مجموع بر تعالیم اخلاقی و عرفانی دقیق مبتنی است. این گونه روایات هم چون متضمن احکام و مغیّر حلال و حرام نیست و غالباً فواید اخلاقی و لطایف تربیتی از آنها حاصل می شود وعّاظ و قُصّاصِ قوم از دیر بازِ در نقل وضبط آنها آن گونه نقد و دقتی را که در روایات مربوط به احکام عبادات و معاملات مطرح است بالضروره رعایت نمی کرده اند و این امر هم اگر در خور اعتراض و انتقاد هست آن اعتراض بر گویندهٔ مثنوی وارد نیست، بر طرز تلقی متداول در نزد وعاظ متشرعه یی است که با وجود تحذیر فقها و اهل حدیث در چنین روایات دقایق مربوط به نقد و فحص اسانید و متون احادیث را لازم نمی دیده اند. ت

اینکه پاره یی از این روایات جز در حکایات قصه گویان سابقه یی ندارد باید ناشی از انس گوینده با حلقه های قُصّاص معابر و وعّاظ صوفی باشد [۳] که در طی سالهای کودکی و جوانی غالباً در حلقه های قُصّاص و در مجالس زهّاد صوفیه تردد داشته است. نقل این گونه اخبار را در باب احوال رسول خاتم و بعضی از انبیای سلف هم هر چند محدثان بشدت منع و نقد کرده اند[۱] باز گه گاه به خاطر جنبهٔ ترغیب و ترهیبی که در آنها بوده است با نظر اغماض و تسامح می نگریسته اند و با این حال روایات مولانا در باب سیر و مغازی رسول جز بندرت مبتنی بر مآخذ معتبر و

همواره مشتمل بر لطایف عرفانی و دقایق اخلاقی است. ث

۳۸

برخلاف آثاری چون حدیقهٔ سنائی و مثنویات عطار که غالباً بخش جداگانه‌یی در نعت پیغمبر دارند، در مثنوی مولانا چون طرح پیش پرداخته‌یی در باب اجزای کتاب در کار نیست این گونه مطالب به دنبال هم و با نظم و ترتیبی معیّن در میان نمی‌آید، بلکه به اقتضای حال و در هر جا که به تعبیر خود مولانا جرّ جرار کلام خاطر گوینده را به طرح چنین مباحث سوق می‌دهد به نقل یا اشارت به این مطالب می‌پردازد و با این حال از مجموع آنها تصویری را که مولانا از احوال رسول خاتم و از جنبهٔ ارشاد و تربیت انسانی و اخلاقی وی در حق یاران عرضه می‌کند می‌توان دریافت. الف

جزئیات این تصویر گاه با تفصیل در ضمن تقریر حکایات انعکاس دارد و گاه با اجمال و در ضمن اشارتهایی کوتاه به قرآن و حدیث یا به سیرت و احوال رسول. از جمله در داستان حلیمه و عبدالمطلب★ تصویری از کودکی پیامبر و از احوال مکه و قریش عرضه می‌کند که حالت روحانی جالبی دارد. قصهٔ این حلیمهٔ سعدیه که دایه و پرورندهٔ محمد صلی الله علیه و سلم در صحرای خارج از مکه بود در روایت مثنوی هیجان بی‌مانندی القا می‌کند که شایستهٔ احوال رضیع الهی گونهٔ اوست، و البته هیچ چیز به این اندازه با احوال کودکی متعالی که درفراخنای صحرا فرشتگان الهی وی را به فراسوی دنیای حس می‌برند، قلب کودکانه‌اش را از سینه بیرون می‌آورند و آن را پاک و صاف آمادهٔ تلقی وحی که مقدّر است در سنین چهل سالگی بر وی نازل آید می‌نمایند [٤] مناسب نیست. ب

داستان این حلیمهٔ بنت ذؤیب از عشیرهٔ بنی سعد در ماجرایی که هنگام باز آوردن طفل به مکه —بار دوم— برای وی پیش آمد و منجر به گم شدن محمد و گریستن وی و دعا کردن عبدالمطلب در جستجوی طفل گمشده گشت به اجمال در روایات اهل سیرت و حدیث هست[1]،اما مولانا آن را با تفصیلی که در این مآخذ نیست به تقریر می‌آورد و در بیان او لطف و شوری هست که در هر گونه شعری

۱/۳۷— تلبیس ابلیس /۱۲۳

logos +/۳۷

★/۳۷ پ: ٤۲۳۳/۳

نیست. پ

در قصهٔ **مثنوی**،حلیمه که محمد(ص) را به بادیه می برد و آنجا وی را پرورش می دهد چون او را به مکه باز می آورد تا به جدش عبدالمطلب بسپارد در نزدیک حطیم[۵] —بین رکن و باب کعبه — از هوا صدایی خوش به گوش وی می رسد که از قدوم نورسیده‌یی گرامی بشارت می دهد. چون حلیمه از آن صدا حیران می گردد در جستجو برمی آید که آن بانگ از کجاست. اما همه جا را می گردد و از صاحب صدا نشانی نمی بیند و چون باز می گردد کودک را نیز آنجا که وی را رها کرده بود برجای نمی یابد. پس، از بیم آنکه محمد را گم کرده باشد به گریه می افتد و تضرع و زاری پیش می گیرد. پیرمردی از عرب وی را به کعبه می برد و به یاری خواستن از «عُزّیٰ» دلالت می کند. اما به مجرد آنکه نام محمد را پیش «عُزّیٰ» می برد آن بت بزرگ و سایر بتهای کعبه سرنگون می شوند و به سجده در می آیند. پیرمرد به تشویش می افتد،چرا که در این هنگام از همهٔ سنگها صدا برمی آید و از اینکه نام محمد را در پیش بتان بر زبان آرد وی را ملامت و تحذیر می کنند، پیرمرد حلیمه را دلداری می دهد که اینچنین کودک البته یاوه نخواهد شد — بلکه عالم یاوه گردد اندرو*. ت

در این میان عبدالمطلب چون از گمشدن محمد آگهی می یابد در تمام مکه به جستجوی وی برمی آید. در پیش کعبه هم می نالد و از پروردگار خویش با تضرع و دعا کودک خود را در می خواهد. ندای هاتف وی را تسلی می دهد که طفل وی یاوه نخواهد شد، جهانی هم بدو زندگی و هدایت خواهد یافت. وقتی عبدالمطلب از هاتف می پرسد که اکنون محمد در کجاست، از درون کعبه آواز می آید که او — در فلان وادیست زیر آن درخت*. بدین گونه عبدالمطلب با امیران قریش — شیوخ قوم — که در این جستجو با وی همراه گشته اند بدانجا که هاتف نشان می دهد روانه می گردند و شیخ قریش نوادهٔ گمشده اش را آنجا باز می یابد. اصل قصه[۲] که در مآخذ با این جزئیات مذکور نیست با دستکاریهایی که مولانا در آن کرده است سایه‌روشن لطیفی از شعر وعرفان دارد. مخصوصاً وصف بانگ هاتف که در حوالی حطیم از هوا به گوش می رسد و صدایی که در درون کعبه از سنگها برمی آید کاینات عالم حسی را در موجی از ادراک و شعور دنیای ماورای حس غوطه می دهد. ث

آنچه این بشارت مذکور در قصهٔ حلیمه را در مورد این کودک مبارک تحقق می دهد نزول وحی است که در عین حال وی را مثل سایر انبیا معروض انکار و جفای قوم خویش خواهد کرد (§ ۲۱ب) و با اینهمه، خطاب کریمهٔ **یا ایّها المزمّل**، که تفسیری کوتاه و لطیف در باب این خطاب و سورهٔ مبارکهٔ مشتمل بر آن

(۱/۷۲ ~) در مثنوی آمده است★، از این رسول مبارک پی در می‌خواهد تا بر رغم مخالفت و ایذاء گمراهان که طعن آنها به بانگ سگ می‌ماند در نشر دعوت تردید وتزلزلی به خود راه ندهد و اهل عالم را که بدون هدایت وی از نیل به کمال محروم می‌مانند همچنان در بند خیال اندیشی هاشان که ناشی از تعلق به خودی و دلبستگی به نفسانیت خویش است رها نکند و در این راه از تحمل ایذاء و استهزاء قوم و مواجهه با تکذیب و انکار آنها که انبیای حق همواره بدان مبتلا بوده‌اند اندیشه‌یی به خود راه ندهد. ج

۳۹

ماجرای فترت وابطاء وحی، که در دنبال نزول اولین آیات وحی یکچند پیغامبر را در انتظار گذاشت [٦]، و هر چند به اندک فاصله دوباره‌به‌وصل و ولا انجامید★ونزول سورهٔ مبارکهٔ **والضحیٰ** (۱/۹۳ ~) و اشارت **ماودّعک ربک وماقلی** (۳/۹۳) در آن★ استمرار وحی و توالی رحمت را نوید داد★، در **مثنوی** با تعبیری که حاکی از رابطهٔ عشق و تجاذب روحانی بین رسول و جناب قدس و مبنی بر تصور هجر و وصال بین محبوب و محبّ است به تقریر می‌آید و مولانا که از حال ترس و نومیدی ناشی از این انقطاع موقت تعبیر به هجر و هجران می کند روایت مشهوری را که در این باب هست[1] تبدیل به قصه‌یی لطیف و پرشور می کند که حال رسول را در احساس مهجوری و در تصور انقطاع پیام محبوب به حال سالک مجذوبی مانند می کند که در سیر الی الله با عقبه‌یی دشوار و عبورناپذیر مواجه می شود و در غلبات شور و سودا می کوشد تا با فنای از خودی به لقای محبوب دست بیابد. الف

در این ماجرا بر وفق روایات مشهور چون بعد از تلقی اولین وحی ها یکچند فترت پیش آمد، رسول خدای دلتنگ شد[2] و از این اندیشه که شاید الهام نخستین نیز از مقولهٔ احوالی باشد که بر شاعران و پریزدگان عارض می شود و کافران قریش وی را بدین امر منسوب می کردند[3] و وی البته از چنین نسبتی عار داشت سخت پریشان خاطر گشت و از بسیاری اندوه به خاطرش گذشت که خود را از فراز کوه به پایین افکند و هلاک کند. به همین قصد نیز از خانه بیرون آمد اما در نیمه راه کوه صدایی شنید که وی را به نام خواند و به وی مژده داد که براستی رسول خداست. چون به

۱/۳۸ — سیرت رسول الله ۱۵۳/۱ ۲ — مآخذ قصص /۷—۱۳۵

۳۸/★ ب: ۹۱۵/٤ ~ ت: ۹۱٦/٤ ث: ۱۰۳٤/٤ ج: ۱٤۵۳/٤ ~

صاحب صدا در نگریست جبرئیل بود که در افق ظاهر گشته بود و محمد چنان در تماشای وی مستغرق شد که از آنچه قصد آن را داشت منصرف ماند[۴]، و از بعضی روایات برمی آید که در آن ایام چندین بار این اندیشه به خاطرش گذشت و هر بار [۷] به بالای کوه می رسید جبرئیل بر وی ظاهر می شد و او را تسکین خاطر می داد و از این اندیشه بازمی داشت. ب

روایت **مثنوی** که صبغهٔ عشق عارفانه‌یی به این ماجرای حزن و دلتنگی رسول می افزاید بدون اشارت به انقطاع وحی چنان‌نشان می دهد که یکچند در سلوک روحانی رسول هر زمان حزن ناشی از تصور هجران بر وی مستولی می گشت خویشتن را از کوه فرو می انداخت★ و چون جبرئیل در می‌رسید و وی را از آن کار باز می داشت سکونی می یافت و باز وقتی هجر بر وی تاختن می آورد دیگر بار خود را از کوه سرنگون می ساخت و جبرئیل باز او را مانع می آمد. این کار چندان تکرار می شد تا آن حجاب که وی را از نیل به وصال باز می داشت و بیشک در تقریر مولانا تعبیری از آنچه تقبّد بدان اسباب ابطاء و فترت در وصل و ولاست یک سو شد و به قول مولانا – تابیابید آن گهر را او زجیب★. لطف بیان مولانا با آنکه در تقریر قصه تاحدی از مفهوم ظاهر آن منحرف شده است روایت را به نوعی تجربهٔ سلوک روحانی اهل طریق نزدیک کرده است و در واقع آن را وسیله‌یی برای توجیه شور و سودای سالکان و مجذوبان راه ساخته است. پ

٤۰

آزار و جفایی که رسول خدا در مکه از مخالفان و کفار قریش می بینند در **مثنوی** مخصوصاً در طرز رفتار ابوجهل بن هشام تصویر می شود. هر چند به مخالفت بعضی مدعیان مثل عتبه و ذوالخمار و عداوت بعضی خویشان مثل ابولهب هم در **مثنوی** اشارتها هست لیکن ابوجهل تقریبا همه‌جا محرک واقعی و تجسم کامل تمام مخالفتهایی تلقی می شود که کفار عرب برای جلوگیری از نشر دعوت پیغامبر ما بدان دست می زنند و سرانجام وی را به هجرت از مکّه به مدینه وامی دارند. در واقع شیوخ کفّار که دعوت رسول در نظر آنها منافع و آسود گیهاشان را معروض خطر می سازد غیر

۱/۳۹– سیرت رسول الله ۱/۱۷– ۲۱٦ ۲– کشف الاسرار ۵۳۱/۱۰ ۳– تفسیر کمبریج ۲/۲–۵۰۱ ٤– طبری ۱/۱–۱۱۵۰

★/۳۹ الف: ۳۰۱/۲، ۳۰۰/۲، ۵/۲–۲۵۳٤ پ: ۳۵۳۵/۵، ۳۵٤۰/۵

از ابوجهل شامل کسانی مانند عتبة بن ربیعه، ابوسفیان بن حرب، نضربن حارث، شیبة بن ربیعه، امیّة بن خلف، عقبة بن ابی معیط، عاص بن وائل، و ولیدبن مغیره نیز هست و رسول نیز در کعبه بعضی از آنها را نفرین می کند[1]، لیکن ابوجهل، ابولهب، و ابوسفیان در بین این مخالفان ظاهراً بیش از دیگران مورد نفرت یاران رسول قرار دارند و در واقع بیش از دیگران هم در اظهار عداوت مستمر با پیغامبر و در ایذاء پیروان او اهتمام دارند. الف

اینکه در طعن ابوسفیان در مثنوی ذکر صریحی نیست [۸] و به عداوت دیرینهٔ او با رسول — که سبب شد پیغمبر وقتی هم کسانی را برای قتل او به مکه گسیل دارد[2] —هم اشارتی در میان نمی آید اگر عمدی باشد و آن را نتوان از باب تصادف صرف و عدم اقتضای جرّار کلام تلقی کرد به احتمال قوی باید ناشی از این نکته باشد که وی سرانجام قبل از فتح مکه اسلام می آورد، و رسول هم با آنکه قول او را در تصدیق نبوت خویش متضمن اخلاص نمی یابد[۹]، اسلام او را می پذیرد و در فتح مکه هم خانهٔ وی را مأمن اهل مکه می کند. این طرز تلقی در مورد عکرمه پسر ابوجهل هم که تا قبل از فتح مکه و حتی چندی بعد از آن همچنان مشرک باقی می ماند و در ایذاء رسول هم همانند پدر سعی بسیار دارد[3] نیز در مثنوی مشهود است و اینکه مولانا بدون اشارت به سابقهٔ مخالفت او خاطرنشان می کند که —پور آن بوجهل شد مؤمن عیان★ بیشک از آن روست که ایمان او را از شایبهٔ کید و نفاق خالی می یابد[۱۰] و به هر حال اظهار اسلام او و ابوسفیان را، برای اجتناب از اشارت به مخالفتهای گذشتهٔ آنها با اسلام و رسول، دستاویز کافی می یابد. ب

چیزی از این اغماض و تسامح را که مولانا در باب گذشتهٔ عکرمه و ابوسفیان دارد در مورد گذشتهٔ عباس بن عبدالمطلب نیز نشان می دهد، معهذا عداوت گذشتهٔ او را هم نسبت به رسول فراموش نمی کند. در واقع عباس با آنکه سالها از قبول اسلام خوداری می کند و در جنگ بدر هم، به قول مولانا، بهر قمع احمد و استیزدین★ به حرب و کین می آید و با مشرکان مکه همراه می گردد، سرانجام توفیق ایمان می یابد و حتی خلافت رسول، چندین قرن، در خاندان وی پایدار می شود. اما در مورد ابوطالب عم بزرگ و حامی و مربی و مدافع رسول که در باب وی حدیث هم هست که **ما نالت منّی قریشُ شیئاً آکرهه حتی ماتَ ابوطالب**[4] و در هر حال قول در ایمان وی کمتر از قول خلاف آن قابل اعتماد نیست[۱۱] مولانا این اندازه تسامح و اغماض را مرعی نمی دارد وبر وفق آنچه در بعضی روایات عامه آمده است وی را از نیل به ایمان بی بهره نشان می دهد. در توجیه این دعوی هم چنانکه در

روایات عامه آمده است خاطرنشان می کند که این عمّ رسول از سرزنش و بدگویی اشیاخ قریش ملاحظه داشت و چون به قول مولانا، می نمودش شنعهٔ عربان مهول★ از بیم طعن قوم دعوت رسول را نپذیرفت★. با توجه به تسامح و اغماض مصلحت جویانه‌یی که مولانا در باب گذشتهٔ ابوسفیان و عکرمة بن ابی جهل نشان می دهد تصریح به عدم ایمان ابوطالب در این موضع مثنوی خالی از غرابت به نظر نمی‌آید و پیداست که چنان کس را هم به آسانی نمی توان به تعصبات عامیانه منسوب کرد. پ

با اینهمه در بین مخالفان رسول ابوجهل مظهر و تجسم تمام شرک جاهلی محسوب است. از پیغمبر معجزات طلب می کند★ اما هرگز با هیچ معجزه‌یی شک و کفر خویش را ترک نمی کند★. محمد و یارانش را از اقامهٔ نماز باز می دارد★، و مستضعفان قوم را با قساوت و خشونت معروض آزار و شکنجه می نماید. البته محمد و یارانش نیز او را با نفرت و کینه می نگرند. پیغمبر وی را فرعون امت می خواند [۱۲] و این نکته وی را در تقریر مولانا مثل فرعون موسی رمز نفسانیت و مظهر عالم تن می سازد★ که باید از متابعت او اجتناب کرد. اینکه عمربن خطاب هم به رغم خویشاوندی که با وی دارد وقتی به عالم جان توجه می یابد خود را از متابعت وی که متابعت فرعون و جنود محسوب است کنار می کشد★ از همینجاست. مجاوبهٔ وی با رسول هم که وی در طی آن محمد را، زشت نقشی کز بنی هاشم شکفت★! می خواند مثل خطابات فرعون با موسی تصویری از احوال نفسانی خود وی را ارائه می کند. از همین روست که محمد نیز قول وی را تکذیب نمی کند و چون در همان مجلس قول ابوبکر را هم که طی آن محمد را آفتاب می خواند تصدیق می نماید در جواب سائلی که از وی می پرسد قول «دوضدگو» را چگونه تأیید می نماید★ جواب می دهد که در آینهٔ وجود وی هر یک از اینها نقش خویش را می بیند، و اینجاست که چون ابوجهل تصویر نفسانیت محض را که صورت خود اوست در وجود رسول می بیند جز آنکه وی را نقشی زشت تلقی کند چاره‌یی ندارد. ت

۴۰/ ۱– صحیح بخاری ۵/۹۴: صفة الصفوة ۱/۱۰۶ ۲– الکامل ۲/۱۱۶ ۳– انساب الاشراف ۳۵۷: الکامل ۲/۱۶۸ ۴– سیرت رسول الله ۱/۱۴ – ۴۱۳

۴۰/★ ب: ۱/۳۴۰۲ پ: ۱/۲۷۹۴، ۶/۱۹۴، ۶/۱۹۵ ~ ت: ۱/۲۱۵۴ ~ ، ۲/۲۰۶۰، ۵/۱۱۷۱ عنوان، ۱/۷۲۸، ۱/۴– ۱۵۰۳، ۱/۱۳۶۵ ~ . ۱/۲۳۶۹

۴۱ اما نقشی که مولانا از احوال ابولهب و زنش ام‌جمیل بنت حرب رقم می زند این عم دیگر رسول را با زنش که خواهر ابوسفیان و دشمن آشتی ناپذیر پیغمبر هاشمی است چنانکه هست مظهر کینه و رشک و بدسگالی تصویر می کند. در واقع ابولهب که از همان آغاز دعوت عداوت خود را درحق برادرزاده اظهار می کند[1] مثل ابوجهل در تمام‌عمرهرگز از ایذاء و سفاهت نسبت به رسول و از تحریک و عداوت در حق یاران او باز نمی ایستد. دعوت او را تکذیب می کند، معجزات او را به استهزا تلقی می کند و در حالی که به قول مولانا، **مصطفی مه می شکافد نیمشب** ★ بولهب از خشم و کینه ژاژ می خاید و در آتش رشک و ناخرسندی خویش می سوزد. زنش امّ جمیل هم که آتش افروز نایرهٔ عداوت است در آزار رسول هاشمی از شوهر وبرادر خویش پای کم ندارد و از اینکه پسران خود عتبه و معتب را وادارد تا رقیه و ام کلثوم دختران رسول را طلاق گویند [۱۳] احساس تشفی می کند. آنچه در سورهٔ مبارکهٔ ابی لهب (۱۱۱/۱ ~) در تصویر مآل حال این زن و شوهر آمده است شقاوت و حرمان آنها را در فرجام کار توصیف می کند، با اینهمه آن پشتهٔ هیزم را که این حمّالة الحطب بر دوش دارد و آن رشتهٔ تابیده را که بر گردنش هست و **حَبْلٌ من مَسَد** در قرآن کریم تعبیری از آن است چنانکه مولانا خاطرنشان می کند هر چشمی نمی بیند، دیده‌یی مثل چشم رسول باید تا فرجام کار آنان و مآل حال ستمکاران را تواند دید★. الف

به هر حال آنچه مخالفان رسول و امثال ابوجهل و ابولهب را به عداوت وامی دارد تعلق آنها به عالم جسم و نفس است که آنها را بر ضدّ رسول متحد می دارد، چنانکه مؤمنان صدیق به سبب تجانس با رسول مجذوب وی می گردند و در واقع این تجانس سبب می شود تا هر کس با جفت خویش همراه آید. فی المثل داستان غرانیق★ که یک لحظه موجب شد تا به قول مولانا کفار ساجد گردند سبب تألف بین قوم نمی گردد چرا که بین رسول با آنها هیچ گونه تجانس روحی نیست و این واقعه هر چند اصل وقوع آن هم مورد تردید محققان است [۱۴] ورطهٔ عمیقی را که میان اهل ایمان و اهل کفر وجود داشت نمی‌توانست پر کند. به هر حال این فقدان تجانس اهل کفر را مجذوب یکدیگر می کند و اهل ایمان را از آنها جدا نگه می دارد و از اینجاست که صحابهٔ گزیده مونس رسول می گردند و جز امثال عتبه و ذوالخمار با ابوجهل الفت و تجانس ندارند★. ب

درست است که ذوالخمار لقب اسود عنسی بود [۱۵] که در اواخر عهد

رسول در یمن به دعوی نبوت برخاست اما دعوی وی با تلقین ابوجهل که سالها قبل در جنگ بدر کشته شده بود ارتباط نداشت ولابد شک و کفری که وی را در مقابل دین خاتم رسولان به دعوت دروغین خویش واداشت از تجانس روح وی با مخالفان رسول ناشی بود، پس اینکه رسول در بازگشت از حجة الوداع به مسلمین یمن نامه و پیام فرستاد و آنها را به قتال با اسود عنسی فرمان داد ا ز آن رو بود که در وی و دعوی کفرآمیز وی تجسم همان شرک و طغیان امثال بوجهل را عیان می دید. سُبیع بن حارث هم که نیز ذوالخمار خوانده می شد و در حنین کشته شد اهل مکّه نبود و اگر اشارت مولانا به او باشد صحبت او هم با بوجهل ظاهراً از باب تجانس فکری باشد نه انس واقعی. ب

اما عتبه که با برادرش شیبه از مخالفان رسول محسوب می شدند پسر ربیعة بن عبدشمس و برادرزادهٔ امیه بود، دخترش هندهم زن ابوسفیان بن حرب شد و انتساب به خاندان عبد شمس او را با هاشمیان به معاندت وامی داشت. عتبة بن ربیعه در مکّه مدتها به آزار و ایذاء رسول پرداخت و یک بار هم با نرمی در صدد جلوگیری از نشر دعوت وی برآمد [۱٦]، آخرکار نیز در جنگ بدر که همراه مشرکان با رسول برخورد داشت به قتل آمد و به هر حال البته از دشمنان رسول بود وحتی روایت هم هست که رسول او را نیز مثل ابوجهل نفرین کرد[۲]، با اینهمه شدت عداوت وی در حق رسول و یاران به اندازهٔ امثال ابوجهل نبود[۳]. اینجا می توان پرسید آیا نام وی با نام عُقبه — عقبة بن ابی معیط — که از سخت ترینْ دشمنان رسول بود در ذهن مولانا خلط نشده است؟ البته مولانا که در آنچه تعلق به عالم کشف وعیان دارد از خطا ایمن می نماید، در آنچه به وصف و خبر متعلق است از خلط و خطا خالی به نظر نمی آید و بدین اندازه هم بر وی جای مضایقه و اعتراض نیست. ت

معهذا همین عتبة بن ربیعه — و به قولی یکی دیگر از اشراف قریش — بود که گویند رسول چون با وی به سخن مشغولی داشت[۴] به مرد اعمی که بر وی وارد شد چنانکه باید التفات نکرد. در بارهٔ اصل روایت البته تردید کرده اند[۱۷]، اما قول مشهور آن است که در گفت و گو با عتبه گمان می رفت اسلام آوردنش ممکن است مسلمانان را تا حدی از ایذاء و آزار مشرکان در امان دارد. از این رو رسول به آنچه نابینا می گفت و به درخواست وی در تلاوت قرآن هم چون با لحنی درشت که از لوازم ادب ظاهر دور می نمود سخن راند زیاده توجه نکرد. البته عتبه یا آن دیگر کس که پیغمبر در این حال با وی به سخن اشتغال داشت اسلام نپذیرفت اما مرد اعمی هم از این برخورد دلشکسته گشت. آنگاه بود که بر وفق روایات مشهور سورهٔ مبارکهٔ عبس

نازل شد با عتاب الهی [۱۸] که در طی آن اشارت به مرد اعمی متضمن لحن لطف‌آمیز بود و اشارت بدان مرد توانگر از تعریض خالی به نظر نمی رسید. ث

مولانا در مثنوی ضمن تقریر این معنی که وقتی مغرور جاهل سخن مدعی را[۱] نمی شنود باید از سخن وی اعراض نمود و به طالب مشتاق توجه کرد به داستان این اعمی اشارت می کند★و او را نمونهٔ آن گونه فقیران خوش‌نفس می خواند که جهت تعظیم قدر آنها وحی الهی نازل گشت★. تقریری که مولانا از فحوای عتاب الهی در ترک اکرام این نابینای فقیر می کند و او را در نزد حق بهتر از صد قیصر و صد وزیر★ فرا می نماید چنان جوش و جذبه‌یی دارد که این ابن‌ام مکتوم ضریر را مثل شبان موسی (§ ۲٦ت) یک گزیدهٔ الهی نشان می دهد، و هر چند عتابی که در باب وی می رود عتابی دوستانه بلکه تا حدی عاشقانه است و وعده‌های خوش در باب نصرت او نیز در آن هست، باز قدر و مرتبهٔ فقیران قوم را که عبدالله بن امّ‌مکتوم مظهر آنها محسوب است در جناب قدس از مرتبهٔ اغنیا برتر قلمداد می کند و عبث نیست که رسول، بنابرمشهور، از آن پس وی را همواره با اکرام و گشاده‌رویی تمام تلقی می کرد و هر وقت از مدینه به غزوه‌یی بیرون می‌شد غالباً وی را خلیفهٔ خویش می کرد[۵] و بدین‌گونه نشان می داد که وحی الهی فقیر و غنی نمی شناسد و بین آنها اخوت و مساوات واقعی می خواهد. ج

٤۲

این نکته هم که هجرت به یثرب سبب شد تا بین دو قبیلهٔ اوس و خزرج که از دیرباز در آنجا بین آنها کینه‌های دیرینه وجود داشت★ دشمنیها به دوستی تبدیل گردد نمونهٔ دیگری از نقش رسول خاتم را درایجاداخوت و مساوات بین مؤمنان عرضه می کند. حصول این امر را که تبدل عداوت به محبت است مولانا به ایمان مربوط می داند و بر سبیل تمثیل خاطرنشان‌می کند که این مردم با وجود اختلافات ظاهری که در بین آنها بود حکم دانه‌های انگور را داشتند، پیغمبر توانست

۱/٤۱– انساب الاشراف /۱۲۰ ۲– صحیح بخاری ۹٤/۵؛ صفة الصفوه ۱۰٦/۱ ۳– الکامل ۵۱/۳ ٤– انساب الاشراف /۲–۱۵۱ ۵– صفة الصفوه ۵۸۲/۱

٤۱/★ الف: ٤۲۰/۲، ۱٦٦۳/۳ ~ ب: ۱۵۲۹/٦، ۱۸۹۵/٦ ج: ۲۰٦۷/۲، ۳٤۹٦/۲، ۲۰۷٦/۳

به برکت ایمان آن «خودی ها» را که در وجود آنها بود و موجب تعدد و اختلاف در آنها می شد از آنها بستاند، آنها را درهم بیفشرد و به هم درآمیزد و از همه شان وجود واحدی بسازد★ و پیداست که از این جمله آنها که خام مانده باشند جزو این نفس واحد که حکم شیرهٔ انگور را دارد نمی شوند★ و به این مایه اخوت و محبت که ورای دنیای نفس پرستی و خودبینی است نایل نمی آید★. الف

معهذا اشارت کریمهٔ **اشدّاءُ علی الکفار رحماءُ بینهم** (۲۹/۴۸) که رحمت و محبت فیمابین اهل ایمان را با اِعْمالِ شدّت بر کفّار مرادف می سازد★ نیز در واقع مقاومت در مقابل کفار را لازمهٔ وحدت و اتحاد اهل ایمان نشان می دهد، و اینجاست که ایجاد اختلاف و تفرقه در بین اهل ایمان به القای شیطان منسوب می آید و ابلیس که هم رمزی از نفسانیت محسوب است برای جلوگیری از انتشار ایمان و رفع اختلاف اهل آن با کفار همدست می شود و آنها را به جنگ با رسول و یاران وی تشویق می نماید. ب

نقش رمزآمیز ابلیس در تدارک و تشویق جنگی که قریش مکه را در بدر ــنزدیک مدینه ــ با رسول و پیروان وی درگیر می سازد در قرآن کریم (۴۸/۸) هم مذکور است، و مولانا در **مثنوی قصه یی**★ را که در این باب در روایت اهل مغازی و تفسیر آمده است[۱] با لطف بیان شاعرانه یی تقریر می کند که در عین حال جنبهٔ رمزی آن نیز آشکار به نظر می رسد. پ

به موجب این روایت چون درگیر و دار تدارک این جنگ اشراف قریش به سبب «خونی دیرینه» که بین آنها با طوایف بنی کنانه وجود دارد ازجهت آنها نگران خاطر می گردند و می ترسند وقتی از شهر بیرون آیند از پشت سر مورد حملهٔ آنها واقع گردند، ابلیس بر صورت سراقة بن مالک بن جعشم برایشان ظاهر می گردد، آنها را به خروج از شهر تشویق می کند، به تعبیر قرآن (۴۸/۸) **انی جارٌلکم** می گوید [۱۹]، و آنها را از رهگذر بنی کنانه ایمن می گرداند و خود نیز در پیش سپاه قوم به راه می افتد. ت

این سراقه که سیّد کنانه است، در هنگام هجرت هم که رسول پنهانی از مکه بیرون می آید به تعقیب وی می پردازد اما به هر علّت هست از تعقیب رسول منصرف می شود، از وی زنهار می خواهد[۲]، در بازگشت به مکه هم با مشرکان همچنان همدست می ماند و در جنگ بدر نیز همراه آنها از مکه بیرون می آید. به هر حال آن سراقه شکل★ در رفع تردید مشرکان و تشویق آنها به جنگ مسلیمن نقش ابلیس را دارد، در سپاه مشرکان هم هنگام برخورد با لشکر رسول دست در دست

حارث بن هشام برادر ابوجهل — و به دیگر قول[3] عُمَیر بن وهب — دارد، اما به مجرد آنکه آثار نصرت را در سپاه مسلمین می بیند پا به گریز می نهد و چون یاران از این کار وی تعجب اظهار می کنند عذر می آورد که آنچه من می بینم شما نمی توانید دید. ث

اینجا چنانکه مولانا هم خاطرنشان می کند شیطان چون جبرئیل و سپاه ملایک را که **جنوداً لم تروها** در قرآن (۲۶/۹) وصف آن است و به نصرت رسول آمده اند می بیند از بیم وهراس به جانش آتش می افتد و در صدد هزیمت برمی آید. وقتی حارث بن هشام که دست وی را در دست دارد از وی می پرسد که هنوز جنگی روی نداده است این رأی گریختن چیست؟ می گوید (۴۸/۸) آنچه من می بینم شما نمی بینید. حارث در تقریر مولانا با وی عتاب می کند که تو نیز باری جز جعاشیش عرب[4] چیزی نمی بینی. آن روز به لاف دروغ خود را زعیم الجیش کردی و این زمان فقط نامردی و ناچیزی خویش را نشان می دهی★! ج

شاید این اشارت حارث در آنچه اینجا به گمان خود با سراقه می گوید متضمن کنایه یی هم به عجز و ضعف او در تعقیب رسول در واقعهٔ هجرت وی به یثرب باشد. اما مخاطب حارث که در قصهٔ مولانا جز ابلیس نیست دست خود را از دست وی بیرون می کشد، آن را به سینهٔ وی می زند و به زمینش می اندازد★ و خود می گریزد. مولانا اینجا خاطرنشان می کند که نفس هم مثل شیطان است انسان را به گناه می خواند و به دوزخ راه می نماید، اما باز مثل شیطان وی را رها می کند و خود از معرکه کنار می کشد، و از اینجاست که باید از طمطراق اوبرحذربود★. چ

۴۳

بدین گونه، جنگهای رسول با کُفّار قریش در واقع جنگ با شیطان است که آنها و سایر اهل ضلال راهمواره از راه حق منحرف می دارد و به راه دوزخ و

۱/۴۲— طبری، تفسیر ۱۰/۱۲: انساب الاشراف /۲۹۵ ۲— انساب الاشراف /۲۶۳ ۳— ابن هشام، سیره/۴۷۴؛ سیرت رسول‌الله ۲/۶—۶۰۵ ۴— سرّ نی، یادداشتها، بخش ۴، شمارهٔ ۸

۴۲/★ الف: ۲/۳۷۱۳ ~ ، ۲/۱۶— ۳۷۱۵، ۲/۱۷۱۹، ۲/۳۷۲۰ ب: ۲/۱۲۴ پ: ۳/۴۰۳۶ ~ ث: ۳/۴۰۴۲ ج: ۳/۴۰۴۶ چ: ۳/۴۰۵۲، ۳/۴۰۶۷

گناه می کشاند، اما مولانا نشان می دهد که جنگ با کفار را پیغمبر جهاد اصغر تلقی می کند★ و آن را وقتی مایهٔ نجات می یابد که منجر به جهاد با نفس که جهاد اکبر محسوب است★ تواند گشت. با این طرز تلقی از غزوات رسول است که مولانا داستان نظر کردن پیغمبر در اسیران بدر و تبسم کردن او را★ تقریری جالب و پرمعنی می کند. الف

در این قصه که در **فیه‌مافیه**[1] هم مولانا بدان اشارت دارد این تبسم کردن پیغمبر بر روی اسیران بدر مایهٔ خشم و ناخرسندی شدید آنها می شود و آن را نشان آن تلقی می کنند که در وی چیزی از غرور و هوای بشریت هست و اینکه خود می پندارد دروی «چیزی از بشریت نیست به خلاف راستی است». در بین این اسیران البته عباس عم رسول هم هست (§ ٤٠ ب)، اما تفصیل گفت و شنودی که اینجا در روایت مولانا بین پیغمبر با عباس و این اسیران هست در مآخذ روایات نیست[2] و در **مثنوی** هم آنچه هست با این روایات تفاوت دارد. ب

معهذا آنچه در **مثنوی** در توجیه این تبسم بر احوال اسیران از زبان خود پیغمبر نقل می شود با فحوای حدیثی توافق دارد که بر موجب آن مجرّد این معنی که قومی را باید در زنجیر و با کُره و اجبار به سوی بهشت کشانید مایهٔ تعجب است و تبسم رسول از همینجاست که ــ **عجب ربنا من قوم یقادون الی الجنة وهم کارهون**[3]. پیغمبر(ص) در اینجا حالِ اسیران را که بر تبسّم حاکی از تعجب او طعن دارند به حال پروانه‌یی مانند می یابد که بیهوده خود را به آتش می زند و وی می کوشد تا او را از آن برهاند★. آیا جهالت پروانه، که در تعبیر مثل گونهٔ جهل الفراشه [۲۰] در ادب عرب رایج بوده است[4]، ممکن است در این توجیه از خاطر مولانا نگذشته باشد؟ پ

در باب این جنگ بدر که اشارت **اِنْ تستفتحوا فقد جائکم الفتح** در قرآن کریم (۱۹/۸) بر وفق قولی [۲۱]، پندار خطای قوم را در حق خویش نشان می دهد★، این نکته که کافران چون سپاه مسلمین را اندک مایه دیدند دلیر گشتند و از درگیری با آن منصرف نشدند★ و یاران رسول هم کثرت و انبوه سپاه مشرکان را مایهٔ تزلزل نیافتند★ معلوم می دارد که پیروزی رسول و نصرت الهی در حق وی★ همه برای آن است که آنچه قضا و مشیت حق است تحقق یابد و اشارت کریمهٔ **ما رمیتَ اذرمیتَ** (۱۷/۸) که در همین غزوه آمده است★ همین تحقق مشیت الهی را در این پیروزی توجیه و تقریر می نماید، و اینهمه نشان می دهد که جنگهای پیغمبر حکم و ارادهٔ حق است، با حبّ جاه و قدرت‌جویی که هدف جنگ‌طلبیهای عام خلق است ارتباط ندارد، و البته آن کس که حدیث **کنت نبیّاً و آدم بین الروح**

والجَسَد[۵] نقد حال اوست★ پیروزی خود را امری نابیوسیده تلقی نمی کند تا از غلبه بر خصم شادی و خرسندی★ آمیخته به طعن و شماتت نشان دهد. ت

غزوهٔ اُحُد هم که در طی آن حمزة بن عبدالمطلب عمّ پیغامبر به قتل آمد و سنگ دشمن دندان خود وی را بشکست و اشارت وحی (۱۲۸/۳)دشمن را ظالم خواند باز پیغمبردرحق ظالمان نفرین نکرد، بنابرمشهور **اللهمّ اهدقومی فانّهم لایعلمون**[۶] گفت و همچنان از خدای خویش برای این ظالمان هدایت درخواست★ نمونه‌یی از قدرت و کمال اخلاقی را در رفتار رسول تصویر می کند. چنانکه در وقعهٔ خیبر هم از واقعهٔ تعریس که در بازگشت از این غزوه روی می دهد تصویری از یک تجربهٔ عرفانی رسول ارائه می کند. ث

این قصهٔ تعریس، که لفظ آن در لغت مفهوم «در آخر شب به منزل فرود آمدن» را دارد، در هنگام رجوع از خیبر پیش می آید[۷] و چون پیغمبر و یاران شب همه شب تا پایان آن هیچ جا مجال توقف نمی یابند از ملال راه تن به خواب می دهند و با آنکه بلال مؤذن رسول می پذیرد که تا همگان را بموقع برای ادای نماز بیدار کند خود او هم مثل دیگران تا دمیدن آفتاب در خواب می ماند و این امر سبب می شود تا نماز صبح از همگان فوت گردد و حکم در باب قضای آن می آید[۸]. مولانا، که در نقل قصه لفظ تعریس مفهوم عروس را به ذهن وی تداعی می کند، [۲۲] در اینجا★ الهام جالبی می گیرد و آن بانگ روحانی را که در تلقی وحی به گوش رسول می آید همچون وصال عروس نشان می دهد که وصل او ناظر به مرتبهٔ استغراق و فناست و این تجربه‌یی عرفانی است که در آنچه برای رسول دست می دهد البته در تقریر و بیان اهل عبارت نمی گنجد. ج

از غزوهٔ تبوک هم هر چند مولانا به اشارت می گذرد، در باب مسجد ضرار★ که منافقان می سازند و چون رسول به هنگام عزیمت در آنجا نماز نمی خواند می کوشند تا در بازگشت از تبوک با اصرار و الزام وی را بدین مسجد که به ادعای خویش آن را برای اهل حاجت و به خاطر شبهای سرد و بارانی بنا کرده‌اند درآورند و با کید و مکر برای رسول و یاران موجب تفرقه و ضرار گردند، قصهٔ جالبی نقل می کند که تا حدی اصل آن در روایات هست[۹]، اما مولانا که در روایت خود اشارت رسول را در ویران کردن مسجد★ بر وحی الهی مبتنی می یابد مضمون قصه را در عین حال متضمن این معنی نشان می دهد که در هرنفسی البته فتنهٔ ضرارهست★ و آنها که در این باره بر دیگران طعنه می زنند از فتنه‌یی که خود بدان دچارند خبر ندارند. چ

در بین سرایای پیامبر که دسته‌های مجهز بودند و غالباً شبها برای مأموریتهای جنگی یا امنیّتی گسیل می‌شدند مولانا قصهٔ یک سریّهٔ «ناشناخته» را نقل می کند [۲۳] که رسول سرکردگی آن را با وجود پیران کارآزموده که در بین یارانش هست به جوانی از هذیل می‌دهد★ و چون به سبب کم‌سالی و بی‌تجربگی این هذیلی بر این انتخاب اعتراضی می‌رود پیغمبر با لحنی آمیخته به پرخاش و رنجش خاطرنشان می کند که پیری به سال نیست به عقل است آنها که در دام تقلید فرومانده‌اند موی سپید را نشان عقل می پندارند اما آن کس که از پردهٔ تقلید بیرون جسته باشد به این نشانی حاجت ندارد و موی سپید را شرط عقل نمی‌داند. به نظر می‌آید که اینجا مولانا تا حدی نیز ناظر به رفع شبههٔ برخی یاران خویش است که بر خلافت حسام‌الدین چلبی ظاهراً به سبب کم‌سالی وی اعتراضهای خاموش داشته‌اند.

ح

٤٤ در اشارت به این غزوات و سایر احوال رسول، آنچه در مثنوی هست و غالباً مبتنی بر روایات مشهور ارباب سیَر و مغازی است در برخی موارد البته از خلط و مسامحه خالی نیست. از جمله در باب واقعهٔ حدیبیّه که رسول خدا با تعداد کثیری از مسلمانان و معدودی از اعراب بادیه به قصد ادای حج عمره از مدینه عزیمت مکه کرد و چون در محلی موسوم به ذِی‌الحُلَیفه مُحْرِم شد نشان داد که در عزیمت سفر قصد جنگ ندارد باز قریش و سایر کفار قوم از ورود وی به مکه مانع آمدند و کار به مبادلهٔ نمایندگان و مذاکرهٔ طولانی کشید. سرانجام نیز هر چند مذاکره منجر به ورود مسلمین به مکه وبه جا آوردن مناسک عمره نشد منتهی به عقد پیمان صلحی با قریش گردید که فایدهٔ آن کمتر از فتح در جنگ نبود و در واقع موضع رسول و مسلمین

۱/٤۳– فیه مافیه /۲ ۲– همان کتاب، حواشی و تعلیقات /۲۳۹ ۳– احادیث مثنوی /۱۰۳ ٤– ثمارالقلوب /۵۰٦ ۵– احادیث مثنوی /۱۰۲ ٦– شرح تعرف ۱۲٦/۳ ۷– طبری I /۱۵۸۵؛ سیرت رسول الله ۸۳٦/۲ ۸– سیرت رسول الله، همانجا ۹– مآخذ قصص /۷٦

★/٤۳ الف: ۱۳۸۷/۱، ٤/۱– ۱۳۷۳، ٤٤۷۳/۳ ~ پ: ۳/ ٤۵۵٦–۷ ت: ٤٤۸٦/۳ ~، ۲۵۰۹/۱ عنوان، ۲۲۹۲/۲، ۳۸۷۱/۳، ٦۱۵/۱، ٤۵٤۲/۳، ٤۵٤٦/۳ ث: ۱۸۷۱/۲ ج: ۱/ ۱۹۸۹–۹۱ چ: ۳۸۲۵/۲ ~، ۳۰۱۷/۲، ۳۰۱٦ ۲ ح: ۱۹۹۲/٤ ~

را در مقابل اهل مکه وسایر اعراب محکم و روشن کرد. الف

ظاهر این صلح، چنانکه عمر بن خطاب در آن باب مدعی بود، متضمن تسلیم در مقابل منع قریش بود اما باطن امر نشان تسلیم واقعی قریش و شناسایی «واقعیت» قدرت و تفوق رسول محسوب می شد و مولانا درست می گوید که با وجود ذل و شکست ظاهر، در بازگشت از حدیبیه برای آن ختم رُسل —دولت انا فتحنا زد دهل★. معهذا آنچه مولانا در باب حاصل این دولت به تقریر می آورد از دیدگاه تاریخ درست نیست، چرا که پیروزی بر بنی قریظه و بنی النضیر برخلاف آنچه از اشارت مولانا برمی آید★ در بازگشت از حدیبیه حاصل نشد و از آن گونه فتحها که در بازگشت از این سفر از جانب خداوند وعدهٔ نیل بدانها داده شد★ نبود. ب

هر چند این دعوی که عهد حدیبیه مقدمهٔ فتحهای عمده شد قولی است که تاریخ صحت آن را تصدیق می کند [۲٤] اما آنچه مولانا از تاریخ به عنوان شاهد دعوی نقل می کند از نظرگاه تاریخ درست نیست. چون واقعهٔ حدیبیه در ذی قعدهٔ سال ششم هجرت روی داد اما داستان محاصرهٔ بنی نضیر و تبعید آنها در ربیع الاول سال چهارم[۱] واقع شد و محاصرهٔ بنی قریظه که منجر به کشتار آنها گشت نیز در ذی قعده سال پنجم آغاز گشت[۲] و بدین گونه آنچه از رسول «بر قریظه و بر نضیر» رفت، مربوط به قبل از حدیبیه بود، فتحهایی که بعد از حدیبیه حاصل آمد مخصوصاً شامل فتح خیبر و وادی القریٰ، و نشر دعوت اسلام در خارج از جزیرة العرب بود[۳]. پ

البته مولانا در هنگام نظم قصه ترتیب وقایع را در نظر ندارد، اما لامحاله این دعوی وی که سفر حدیبیه مقدمهٔ نیل به فتحهایی می شود که خداوند به رسول خویش وعده داد درست است، و در حقیقت صلح حدیبیه راه را برای فتح مکه که دو سال بعد از آن دست می دهد هموار می کند و بدین معنی خود آن در واقع فتحی محسوب می شود، و مولانا بدرستی خاطرنشان می سازد که در عقد آن پیمان، آن اشارت به دست بازداشتن مؤمنان و کافران از یکدگر که در قرآن کریم نیز آمده است (۲٤/٤۸) روی در مصلحت دارد، و درک این نکته را مولانا به تأمل در عهد حدیبیه حوالت می دارد★ و البته در بیعت رضوان هم که قبل از قرار صلح، از یاران رسول اخذ شد و مراد از آن هم حصول اطمینان از مقاومت آنها در صورت بروز برخورد احتمالی با قریش بود، مولانا نمونه یی از لزوم تسلیم مرید در حق شیخ ارائه می کند★ و بدین سان طریقت و شریعت را در معامله و سلوک رسول و اصحاب نیز به هم مربوط می دارد. ت

به هر حال اشارتهایی که در مثنوی در باب غزوات رسول خدا هست متضمن

این معنی است که هدف این جنگها بر رغم آنچه اهل حس می پندارند کسب قدرت و نیل به غلبه نیست و مولانا در همان قصهٔ پیغمبر با اسیران بدر (§ ۴۳ ب،پ) از زبان رسول به منکران خاطرنشان می سازد که در این غزاها به پیروزی و جهانگیری نظر ندارد★ می خواهد گمرهان را از هلاک ابدی برهاند، و خصم هم آنجا که می پندارد بروی غالب می آید در واقع خود را از نجات و فلاح دور می دارد★. بدین گونه روایات مولانا در باب غزوات رسول خدا ناظر به آن است که فواید اخلاقی و دینی این غزوه‌ها را تقریر کند و در واقع همه جا نیل به هدایت را که از این جنگها حاصل می آید هدف واقعی آنها نشان می دهد. ث

۴۵

از سیرت رسول خدا، اشارتهایی هم که در باب امّ المؤمنین عایشه و روایات منقول از وی در **مثنوی** هست غالباً بر نکات اخلاقی و حتی عرفانی قابل ملاحظه‌یی مبتنی می نماید. عایشه بنت ابی بکر، بنابرمشهور، بعد از خدیجه در بین زنان رسول از همه درنزدوی محبوبتر بود[۲۵] و واقعهٔ اِفْک هم که در مراجعت از غزوهٔ بنی المصطلق برای وی پیش آمد[۲۶] و چندی مایهٔ بروز کدروت بین رسول با وی شد به حکم اشارت قرآن کریم (۱۰/۲۴ ~) منجر به برائت وی و رفع کدروت خاطر رسول خدا از وی گشت. با آنکه در پایان عهد خلافت عثمان نقش تحریک‌آمیز او بر ضد امام علی بن ابی طالب علیه‌السلام، و همچنین سالها بعد اقدام بهانه‌جویانهٔ او در واقعهٔ مربوط به دفن جسد امام حسن بن علی علیهما‌السلام در جوار تربت رسول، در نزد اکثر زهاد و متشرعه مخصوصاً در مدینه اعتراضها و انتقادهایی را بر ضدّ وی برانگیخت، باز عایشه تا هنگام وفات (رمضان ۵۸) به عنوا ن امّ‌المؤمنین همچنان مورد تکریم و مرجع تعلیم عامه باقی ماند. صدّیقه خواندنش هم که در**مثنوی**★ نیز هست ظاهراً در زبان عامه به مناسبت لقب پدرش ابوبکر باید باشد که در روایات اهل سنت همه جا از وی به عنوان صدّیق یاد می کرده‌اند. به هر حال احادیث بسیار [۲۷] درروایات اهل سنت از عایشه نقل می شود، و حتی از قول پیغمبر آورده‌اند

۴۴/ ۱— طبری I / ۱۴۴۸ ۲— همان کتاب ۱۴۸۹/۱ ۳— همان کتاب ۱۵۵۹/I، ۱۵۷۵، ۱۵۸۴

۴۴/★ ب: ۴۵۰۲/۳، ۴۵۰۵/۳ ~ ، ۴/۳— ۴۵۰۳ ت: ۴۵۷۵/۳، ۷۴۱/۵ ~ ث: ۴۵۵۰/۳، ۴۵۵۸/۳

که شطری ازاحکام دین و به قولی دو ثلث آن را [۲۸] که مربوط به احکام راجع به زنان است باید از «حُمَیرا» فرا گیرید.

الف

این عنوان حمیرا (=زن سپیداندام) در مورد عایشه، هر چند در قول معروف «**کلّمینی یا حمیرا**» که گویند رسول خدا در خطاب به وی می گفت، ظاهراً جز در سنن صوفیه مأخذ قابل اعتمادی ندارد و به قولی هم از احادیث موضوع محسوب است[1]، باری در اشارت «**خُذوا شَطْرَ دینکم من الحمیرا**» [۲۹] هم در باب وی آمده است و بدین سان در اصل لقب که حاکی از رحمت و محبت رسول خدا در حق اوست ظاهراً جز از لحاظ روایات شیعه اختلاف نیست اما قول کلّمینی بدان گونه که در مثنوی⋆ مذکور است با توجه بدانچه در ابیات تالی⋆ در اشارت به عبارت **اَرِحنا یا بلال** می آید در تقریر این معنی است که شواغل هر روزینهٔ حیات حسی هم برای انصراف سالک از حصر توجه به عالم غیب به همان اندازه ضرورت دارد که اشتغال به عالم غیب برای انصراف از استغراق دایم درعالم حس لازم است.

ب

در هر حال حاصل قول مولانا در این مقام تقریر این معنی است که سالک طریق حق با آنکه غایتی جز نیل به تجرید و اتصال به جناب قدس ندارد به اقتضای لوازم و حوایج حیات جسمانی خویش نمی تواند از توجه عالم جسم هم غافل بماند، و آنچه طریقهٔ فقر محمدی را در نزد صوفیه از فقر عیسوی جدا می دارد (§ ۱۲ت) همین معنی است و شک نیست که اشارت **اَرِحْنا یا بلال** هم در همین مقام متضمن این نکته است که توقف د رعالم حسی هم سالک را از سیر الی الله باز می دارد، و بدین گونه اشارت اخیر سالک را به رعایت تعادل بین لوازم جسم و روح الزام می کند.

پ

طرز اشارت مولانا به این هر دو خطاب هم یادآور قول غزالی و عطار است در همین معنی که ظاهراً مأخذ اندیشهٔ مولانا نیز همانهاست. از هردو جا برمی آید که «رسول علیه السلام وقت بودی که اندر آن مکاشفات کاری عظیم بر وی درآمدی که قالب وی طاقت نداشتی، دست بر عایشه زدی و گفتی «**کلّمینی یا عایشه**... و چون وی را باز بدین عالم دادندی و آن قوت تمام شدی... گفتی **اَرِحنا یا بلال**، تا روی به نماز آوردی»[2]، و پیداست که در تقریر مولانا نیز «همدمی» با عایشه رمزی از توجه وی به عالم حس و لوازم حیات جسمانی است که بانگ ارحنای بلال وی را از استغراق در آن باز می دارد و همچون رمزی از جذبهٔ الهی به عالم غیب و جناب قدس متوجه می سازد.

ت

شاید یک حدیث معروف دیگر هم که در آن رسول خدا می گوید: **حُبّب الیّ**

من دنیاکم ثلاث الطیب والنساء وجُعِلَ قُرةُ عینی فی الصلاة[۳] نیز که صوفیه و متشرعه در تفسیر آن نکته‌سنجیها کرده‌اند[۳۰] به وجهی ناظر به تفرقه و جمع بین توجه به عالم حسی که طیب و نساء مظهر و لازمهٔ آن است با عالم الهی که صلاة وسیلهٔ نیل بدان محسوب است[۴] باشد، و مولانا که اشارت قرة عینی را درباب‌نماز★ مربوط به رایحهٔ روحانی عالم الهی نشان می دهد نیز ظاهراً به همین معنی نظر دارد. ث

از سایر روایات مربوط به عایشه که هم در مثنوی★ نقل است قصهٔ مشاهدهٔ باران غیبی نیز در نتیجه تا حدی متضمن تقریر همین معنی است، چرا که در ضمن این روایت نیز معلوم می گردد که باران غیب رمزی از نزول رحمت است، در اینجا هم آلام انسانها و آنچه رامایهٔ نومیدی و دلسردی آنهاست. تسکین می دهد★ و در عین حال آنها را به بی ثباتی و ناپایداری جهان متوجه می سازد و هم استمرار غفلت را که در واقع ستون عالم و مایهٔ نظام و قوام عالم جسمانی★ محسوب است موجب می شود. در این قصه که ظاهراً به این صورت در صحاح حدیث مأخذی ندارد[۵] وقتی عایشه از رسول خدا سؤال می کند که امروز به گورستان رفتی و باران آمد برای چیست که جامه های تو تر نیست★؟ و پیغمبر به وی خاطرنشان می کند که در شهر بارانی نباریده است، آنچه وی دیده است باران غیبی است که چون وی ردای رسول را بر سر فکنده بوده است به مشاهدهٔ آن نایل آمده است★ و البته عالم غیب دنیایی دیگر است، ابر و آبی دیگر دارد و گه گاه که رشحه‌یی از آن به عالم شهادت می رسد از برای حکمت است★ و آنچه امروز در دنبال دفن جنازهٔ صحابی در اینجا بر عالم نازل شد وسیله‌یی برای تسکین اندوه عزاداران عالم و در عین حال استمرار آنها در غفلت بوده است. ج

سؤال دیگری هم در مثنوی ★ از زبان عایشه نقل می گردد که آنچه رسول خدا در جواب آن می گوید جزئی از یک حدیث منقول از ابوهُریره هم هست[۶]، و اگر اصل جواب برای چنین سؤالی باشد پیداست که این گونه سؤالی را جز عایشه دیگر کسی در خطاب به رسول خدا مطرح نمی کند. در طی این گفت و شنود وقتی عایشه بالحنی که از اعتراض یا تعجب خالی نیست با رسول می گوید که تو بی مصلاّ در خانه به هر جا نماز می کنی و در خانه طفل بی تمیز و زن مستحاضه و هرگونه ناپاک و آلوده‌یی رفت و آمد دارد، پیامبر به وی جواب می دهد که خداوند برای اولیای خویش نجس را پاک می کند و سجده گاه ما را هم به لطف خویش در اینجا پاک گردانید تا هفتم طبق★. البته قصهٔ متضمن حدیث تفضیل رسول است بر انبیا که از ابوهریره نقل است و اشارت به عبارت **جُعلت لی الارض مسجداً وطهورا** دارد و اینجا

در مثنوی طرز تقریر سؤال و جواب طوری است که با توجه به رابطهٔ محبت و شفقت رسول خدا در حق زوجه‌یی که طالب فهم اسرار و لطایف احکام هم هست غرابت ندارد و به هر حال پیداست که مولانا دوست دارد این گونه احوال رسول را که تعلق به زندگی خصوصی او دارد از زبان این زوجهٔ وی طرح و نقل کند و لابد اینکه یک جا هم★ ضمن ذکر حدیث لاینام قلبی[7] به نام عایشه که اصل حدیث در خطاب به اوست اشارت ندارد ناشی از جنبهٔ استطرادیی باشد که در نقل آن از زبان شخص دیگر در وضع خاص مقتضای حکایت الزام می‌شود و البته از غفلت یا تغافل گویندهٔ مثنوی حاکی نیست.

چ

یک قصهٔ دیگر در این باب★ به پرهیزگاری این اُمّ المؤمنین و در عین حال غیرت فوق‌العادهٔ رسول خدا★ ناظر است. بر موجب این قصه چون مردی نا بینا —ظاهراً ابن اُم مکتوم— سرزده به خانهٔ رسول در می‌آید، عایشه روی پنهان می‌کند. پیغمبر برای امتحان می‌گوید که آخر این کور است ترا نمی‌بیند پنهان شدنت برای چیست؟ عایشه با دست اشارت می‌کند که —او نبیند، من همی بینم ورا★. با آنکه خبر در بارهٔ سایر اُمهات مؤمنین و همچنین در باب فاطمهٔ زهرا سلام‌الله علیها نیز آمده است[8]، مولانا حکایت را در باب عایشه نقل می‌کند و از آن، تقریر طهارت وی و غیرت رسول را در نظر دارد.

ح

٤٦

جنبهٔ انسانی سلوک رسول خدا که زوجات و صحابهٔ او آن را اُسْوهٔ حسنه و نمونهٔ کمال اخلاق تلقی می‌کردند حتی نزد کسانی هم که در حق او ارادت و اخلاص اهل ایمان را نداشتند موجب جلب محبت و چه بسا وسیلهٔ نیل به شرف

۱/٤٥– احادیث مثنوی ۲۱–۲۰ ۲– کیمیای سعادت/۲٤۱/۱، منطق‌الطیر/۲۳
۳– احادیث مثنوی /٦۸ ٤– کیمیای سعادت، همانجا ۵– مآخذ قصص /۲۳
٦– احادیث مثنوی / ٦۹ ۷– همان کتاب / ۷۰–٦۹ ۸– مآخذ قصص / ۲۰۱–۲

★/٤٥ الف: ۲۰٦۰/۱ ب: ۱۹۷۲/۱ ~ ، ۱۹۸٦/۱ ~ ث: ۳۲۳۵/۲ ج: ۲۰۱۲/۱ ~ ، ۲۰٦۳/۱، ۲۰٦٦/۱، ۲۰۳۱/۱، ۳/۱– ۲۰۳۲، ۷۰–۲۰٦۹/۱ چ: ۳٤۲٤/۲ ~ ، ۳٤۲۸/۲، ۳٥٤۹/۲ ح: ٦۷۰/٦ ~ ، ٦۷۳/٦، ٦۸۷/٦

اسلام می‌شد. تأثیر این صحبت و لقای معجزآسا بود که گه‌گاه مخالفان وی را به دوستان واقعی تبدیل می‌کرد و برخلاف معاندان قوم به نصرت و تأیید آیین وی وامی‌داشت. اینجا بود که به قول مولانا هر کس ذوق حق در قلبش جای داشت مجرد دیدار و آواز رسول برایش معجزه‌یی محسوب می‌شد★ و برای نیل به ایمان جز مشاهدهٔ حسن خلق و لطف ولین رسول خدا به چیزی حاجت نمی‌یافت. الف

در **مثنوی** حکایت آن کافر که به خانهٔ پیغمبر مهمان رفت★نمونهٔ جالبی از این تأثیر اخلاقی را نشان می‌دهد. حکایت جز در آنچه به واقعهٔ حدث کردن مهمان و شستن جامهٔ خواب او بر دست رسول است در روایات اهل حدیث به صورتهای مختلف آمده است و البته نام این کافر و بعضی جزئیات احوالش نیز در روایات مختلف به اختلاف مذکور است و چه بسا که حِلم و تواضع و محبت و شفقت رسول خدا مکرّر موجب جلب علاقهٔ این گونه بدویهای خشن به دعوت وی شده باشد. به هر حال در این مهمانی چنانکه‌از همهٔ صورتهای مختلف روایت برمی‌آید کافر بدوی با اشتهایی سیری ناپذیر هر چه را در خانهٔ رسول خدا بر وی عرضه می‌کنند می‌خورد و در واقع با بلعیدن تمام آنچه چند تن از اهل خانه را کفایت می‌کند بزحمت سیری می‌پذیرد اما روز دیگر که مسلمان می‌شود به اندک مایه طعام سیر می‌شود و بدین سان حکایت حال او رمزی از تفاوت بین حرص و جفای رایج در نزد کفار بدوی را با زهد و مواسات اهل اسلام تمثیل می‌نماید. ب

قصه نشان می‌دهد که صحابهٔ رسول و تربیت یافتگانِ او مخصوصاً در عهد حیات خود آن حضرت اهل افراط و تنعم نبودند، از طعام به اندک مایه قانع بودند، در بارهٔ خود آن حضرت هم روایت هست که خود و کسانش هرگز تا حد سیری نمی‌خوردند [۳۱] و آن شادخواری و تنعم هم که بعد از عهد او، مخصوصاً در دنبال بسط فتوح و وسعت معیشت، برای مسلیمن حاصل شد از همان عهد صحابه امری ناروا و مخالف با سنت و تربیت اسلامی تلقی شد، نه فقط ابوذر غفاری صحابی معروف آن را بشدت نکوهش کرد بلکه بر وفق روایات، عایشه هم بر آن رسم همچون بدعتی که بعد از عهد رسول پدید آمد [۳۲] اعتراض نمود. پ

قصهٔ **مثنوی** هر چند بیشتر به روایت مذکور در **نوادر الاصول** در باب ابوبصیرهٔ غفاری یا داستان ثمامة بن اثال حنفی در روایت سیره[1] مبتنی می‌نماید، مولانا ظاهراً بیشتر به یک صورت عامیانهٔ این روایت که قُصّاص و وعاظ عامی در آن دستکاریهایی کرده بوده‌اند ناظر باشد و البته حاصل و سرّ قصه در همهٔ روایات منشأ این حدیث را که در **مثنوی** نیز نقل است به بیان می‌آورد که: **الکافر یأکل فی سبعة**

امعاء والمؤمن یأکل فی معاً واحد. با اینهمه سرّ قصه حِلم و تواضع رسول خدا و لطف و لین خُلق او را که در واقع همان موجب اسلام آوردن اعرابی کافر می‌شود به بهترین وجه به بیان می‌آورد. ت

در روایت مولانا، وقتی جمعی از کافران نزد رسول آمدند چون وقت شام به مسجد رسیدند به اشارت رسول هر کس از صحابه یک تن از آنها را به خانهٔ خویش برد اما ازآن جمله یک تن که سخت زفت و سطبر بود مثل دُرد که در جام می‌ماند در مسجد باقی ماند و خود پیغمبر او را به خانه برد. این بوقحط‌عوج‌بن‌غز★ — نام مصنوعی جالبی که مولانا به وی می‌دهد و تمام حرص و پرخوری و یغماگری و زفتی و سطبری او را در یک تعبیر طنزآمیز خویش خلاصه می‌کند — آن شب در خانهٔ پیغمبر تمام شیر هفت بز را با غذاهایی که بهرهٔ هجده تن می‌شد بتنهایی بلعید و چون هر چه در خانه بود خورد کنیزک خانه از خشم وناخرسندی به هنگام خفتن در را از بیرون سو بـــر وی بست و رفت. نزدیک صبح چون از پرخوری وی را درد شکم خاست و بر رغم تقاضای مزاج در را بسته یافت دوباره در بستر خفت اما در خواب بستر را بیالود و صبحگاهان که پیغمبر آن در بسته را بگشاد اعرابی از خجلت و رسوایی با عجله و بی‌خبر از خانهٔ رسول بیرون شد و بگریخت. فضولی از اهل خانه جامهٔ خوابی را که وی به پلیدی آلوده بود نزد رسول آورد که این پلیدی مهمان تو کرد. رسول خدا آفتابه خواست و با دست خویش آن جامهٔ خواب را شستن گرفت، هر قدر اهل خانه درخواستند تا آن کار را بدانها محوّل دارد نپذیرفت، از آنکه در این حکمت و سرّی پنهانی بود★ و رسول خود از ماجرای شب گذشتهٔ مهمان هم خبر داشت و نخواست آن را از پیش آشکار کند. ث

باری کافرک که از خانهٔ رسول با خجلت و عجله بیرون دوید هیکل تعویذی را که یادگار داشت و همواره به خود می‌آویخت در آنجا فراموش کرده بود. از حرص و علاقه‌یی که بدان داشت به جستجوی آن به خانه پیامبر آمد و چون او را به شستن آن حدث مشغول یافت چنان دچار تشویر و خجلت گشت که هیکلش از یاد رفت، دیوانه‌وار گریبان خویش را چاک زد و به پای رسول افتاد و با پوزش و خواهش از وی درخواست تا کلمهٔ ایمان را بر وی عرضه کند. چون اسلام آورد پیغمبر از او خواست تا یک شب دیگر هم مهمان وی باشد، اما در این دومین شب اعرابی فقط —شیر یک بز نیمه خورد و بست لب★ و هر قدر صاحبخانه اصرار کرد دیگر چیزی نخورد، از آنکه سیر بود و با این واقعه همهٔ اهل خانه دریافتند که با قبول اسلام مرد از آن حرص خویش نیز برست و —آن گدا چشمی کفر از وی برفت★. ج

بدین گونه لطف خلق پیغمبر، همچون معجزه‌یی تمام عیار، ظلمت کفر این عرب را با تمام حرص و خشونت سیری ناپذیر که در آن بود تبدیل به نور ایمان کرد و جان او را با زهد و توکل و قناعت و رضا که لازمهٔ ایمان واقعی است پیوند داد. در واقع قسمت عمدهٔ احوال و اقوالی هم که از رسول نقل است و خوارق ومعجزات او را نیز شامل می شود این جنبهٔ اخلاقی والا را که وجود وی رمز کمال آن است نیز نشان می دهد. ج

۴۷

با آنکه مهمترین نشانهٔ نبوت پیغامبر در واقع قرآن کریم محسوب است[۱] و با تحدی رسول و عجز مستمر و متواتر خلق از معارضهٔ با آن، آنچه نزد متکلمان معجزه نام دارد[۳۳] در مورد آن تحقق دارد،بازفهم مراتب این معجزهٔ باقی و درک رموز و غرایب آن البته در حوصلهٔ عام خلق نیست و مولانا، با وجود اشارت مکرر به تعظیم قدر آن، گه گاه به پاره‌یی خوارق حسی هم که از رسول خدا منقول است و با آنکه غالباً متضمن تحدی نیست صبغهٔ معجز در آنها پیداست اشارت دارد،و آنها را همچون نشانه هایی که صدق دعوی و ثبوت دعوت رسول را لااقل در نزد کسانی که مقهور حس و ظاهرند و به ماورای آن راه ندارند به تحقق می رساند می نگرد،و در عین حال به این نکته که منکران معجزه هم،مثل کسانی که وی از آنها به دهری و فلسفی و مفلسف و منکر تعبیر می کند، در واقع به مجرد حس متکی هستند و هم به استناد ضرورت ترتّب معلول و علت در اسباب حسی آن را انکار می نمایند همواره اشارت دارد و نشان می دهد که چون فلسفی از حواس انبیا و آنچه به وسیلهٔ آن می توان به عالم ماورای حس نفوذ کرد بهره‌یی ندارد،حنین و نالهٔ ستونی را که در مسجد مدینه از هجر و فراق رسول به ناله درآمد نمی شنود و چون خود در اقلیم حس انهماک دارد به ردّ و انکار می پردازد★. الف

داستان این استن حنّانه در مثنوی ، در عین حال شاهدی بر این مدعاست که نزد وی تمام کاینات از ادراک و شعور بهره دارند و با آنها که محرم جان ایشان باشند سمیع و بصیر هم هستند★وپیداست که منکر محرم راز این گونه خاموشان زباندار

۱/۴۶ ۱ — مآخذ قصص /۱ — ۱۶۰

۴۶/★۰ الف: ۳۵۹۸/۲ ب: ۶۴/۵ ~ ث: ۷۸/۵، ۱۱۴/۵ ج: ۲۷۷/۵، ۲۸۴/۵

نیست. معهذا قصهٔ حنین جذع —این تنهٔ بریدهٔ درخت که رسول خدا در مسجد بعد از ادای نماز بر آن تکیه می کرد و وعظ وذکرو خطبه می خواند —در روایات مشهور و متواتر است و گویند چون برای پیغمبر منبر ساختند و وی به جای آنکه بر این ستون چوبی تکیه کند برای وعظ و خطبه به منبر برآمد استن بی جان از هجر رسول به ناله آمد★ و در روایات هست که این ناله را صحابه هم شنیدند و قولی هست که حاضران مسجد از نالهٔ او به گریه درآمدند و چون پیغمبر دست بر وی نهاد آرام یافت و از ناله بازایستاد [۳٤]. پس به حکم رسول آن ستون را در زیر منبر دفن کردند و برحسب روایت شاعرانه و لطیف مولانا این خود خواست آن استن بود— تا چو مردم حشر گردد یوم دین★. آنچه مولانا در باب این قصه نقل می کند در عین حال نشان می دهد که نالهٔ این استن حنّانه در سمع اهل حس راه ندارد و از همین روست که فلسفی آن را نفی می کند. ب

در اشارت به بعضی از معجزات و خوارق منسوب به رسول خدا آنچه مولانا نقل می کند بدون شک تا حدی ناظر به توجیه کرامات اولیا و رفع تردید و شبهه در امکان وقوع آنها نیز هست، اما برخی از آنچه وی در این زمینه از معجزات رسول خدا نقل می کند با روایات صحاح غالباً پاره‌یی تفاوتها دارد و حتی در برخی موارد به نظر می آید از مأثورات و سنن صوفیه مأخوذ باشد نه روایات اهل حدیث. پ

از جمله، اشارت به دریوزهٔ مُقَوقِس از رسول، که برحسب روایت مولانا به درخواست او و به اعجاز پیغمبر، سنگلاخی مزرعی شد با اصول★، بدان گونه که در مثنوی است ظاهراً اصل تاریخی ندارد[۲]، و اگر آنچنان که مؤلف فاتح الابیات و بعضی شارحان پنداشته‌اند [۳۵] مقوقس در اینجا یک تن از فقرای صحابه نباشد، این قصه با آنچه از احوال مقوقس نایب السلطنه و فرمانروای مصر نقل است تـوافق ندارد. همچنین داستان آن کس که به قول مولانا چون نام رسول را به تسخر خواند در این گستاخ روی دهانش کژ بماند★ اگر از قصهٔ حکم بن ابی العاص عم عثمان و تقلید بی ادبانهٔ وی از رفتار رسول[۳] با پاره‌یی دستکاریها مأخوذ نباشد، روایت به صورتی که در مثنوی است مأخذ موثقی ندارد، هر چند این معنی که اهانت در حق رسول نظیر این عقوبت و ندامت را که در مثنوی هست★دردنبال دارد البته در سنن و روایات بی سابقه نیست. ت

در باب واقعهٔ شق القمر نیز که مضمون اشارت قرآن کریم است (۱/۵٤) در مثنوی مکررّ اشارت آمده است و مولانا به مناسبت ذکر آن خاطرنشان می کند که این معجزهٔ حسی لازمهٔ محدودیت ادراک عام و، هم به قدر ضعف حسّ خلق بود★، ورنه

کار انبیا از حدّ افلاک و اخترها بیرون است و انسان که از حواس انبیا بی بهره باشد وقتی آن سوی افلاک و ادوار راه نیابد این گونه کار و بار را نظّاره نمی تواند کرد* و آن کس که مثل ابوجهل از ادراک این معانی محجوب است (§ ۴۰ت)بسا که چون چنین معجزات را می بیند از قبولش اعراض می کند* و آن را چنانکه در تعبیر قرآن کریم آمده است (۲/۵۴) سحر مستمر می خواند. ث

۴۸

قصه‌یی هم که در باب کاروان عرب و فریاد رسیدن رسول تشنگان قوم را در مثنوی *نقل می شود، هر چند اصل آن به احتمال قوی از روایت معروف عمران بن حُصین که واقعهٔ تعریس (§ ۴۳ج) نیز بدان مربوط است و در طی آن پیغمبر چهل تن از یاران را از مشگ پیرزنی سیراب می کند مأخوذ می نماید[۱]، روایت مولانا از این قصه پاره‌یی جزئیات دیگر دارد که ظاهراً از حکایات مشابه منقول در این باب[۲] به آن راه یافته باشد، و اشارت به اینکه وقتی دیگر در صباح روشنی بی آنکه ابری در آسمان بوده باشد قطره‌یی چند فرو می ریزد و خلق زمین را سقایت می کند* نیز معلوم می دارد که صدور این گونه خوارق در نظر مولانا از قدرت حق و از انفاس اولیای وی غرابت ندارد و چون تکوین و فعل حق بدون ابر و بخار و باران ممکن است آب را از عدم هم به وجود بیاورد* وقوع این احوال بر دست پیغامبر وی البته غریب نیست و هر چند آن کس که از حواس انبیا بیگانه است به ادراک آن راه ندارد وقوع چنین کرامات حتی از زاهدان بادیه* و اولیای عزلت گزیده و مستور هم خلاف انتظار نیست. الف

به موجب روایت مثنوی رسول خدا وقتی در راه خویش با یک کاروان عرب برمی خورد که از تشنگی دل بر هلاک نهاده‌اند و در نومیدی و بیچارگی مرگ خویش را از بی آبی پیش روی می بینند رسول خدا، که اینجا به فریاد آنها می رسد، از مشگ غلام سیاهی که در آن حوالی از پشته‌یی می گذرد و بر شتر خویش برای خواجه‌اش آب می برد تمام تشنگان قوم را سیراب می کند، و غلام سیاه را که از

۱/۴۷– دلایل النبوه ۷۴/۱؛ احیاء ۳۸۸/۲ ۲– مآخذ قصص / ۵۹ ۳– شرح مثنوی شریف ۳۱۵/۱

۴۷/* الف: ۳۲۸۰/۱ ب: ۱۹/۳–۱۰۱۷، ۲۱۱۳/۱، ۲۱۱۹/۱ ت: ۱۶۴۸/۲، ۸۱۲/۱، ۱۴/۱–۸۱۳ ث: ۳۴۴۶/۶، ۸/۶– ۳۴۴۷، ۲۰۶۰/۲

مشاهدهٔ این اعجاز به وی ایمان می‌آورد به نور کرامت با دستی که بر روی وی می‌کشد سپیدروی می‌سازد. خواجهٔ غلام که وی را سپیدروی می‌یابد او را جز با نشانیهای دقیق باز نمی‌شناسد★. در بین اهل ده هم زنی از کافران که بر سبیل امتحان پیش رسول می‌آید★ کودک دوماههٔ وی به پیغامبری او شهادت می‌دهد. ب

البته واقعهٔ اخیر در قصهٔ طفل یکروزه‌یی به نام مبارک یمامه که مقارن بازگشت رسول از حجّةالوداع مادر کودک وی را به نزد او آورد و کودک به پیامبریش شهادت داد در روایات هست [۳۶] و لیکن با داستان سیراب کردن تشنگان که در روایت عمران بن حصین و مربوط به بازگشت از خیبر است مقارنه و ارتباطی ندارد، اما مولانا یا چون ناظر به نقل تاریخ و سیرت نیست در اینکه آنها را به هم مربوط بدارد اشکالی ندیده است، یا اصل مأخذ او که از نوع روایات قُصّاص بوده است هر دو واقعه را به همین صورت به هم مربوط می‌داشته است. ب

چنانکه قصه‌یی هم که بر موجب آن عقاب موزهٔ رسول را در می‌رباید و چون آن را باز از هوا رها می‌کند ماری از آن بیرون می‌افتد در اصل روایات همچون نمونه‌یی از کرامات خاص رسول تلقی شده است و ربایندهٔ موزه هم عقاب نیست[۳]، اما اینکه روایت مثنوی با صورت اصل تاحدی اختلاف دارد و مولانا هم آن را در دنبال واقعهٔ طفل و مادر و همچون دنبالهٔ آن واقعه نقل می‌کند★ ظاهراً نشان آن باشد که در این موارد مأخذ وی صحاح حدیث و کتب سیرت و مغازی نیست، روایات وعّاظ و قُصّاص است که از این چند معجزهٔ رسول سلسلهٔ واحد به هم پیوسته‌یی به وجود آورده‌اند. در روایت مثنوی وقتی عقاب موزه‌ربای در خطاب به پیامبر می‌گوید که اگر من ماری را که در درون موزهٔ تو است دیدم این دیدن هم، نیست از من عکس تست ای مصطفی★، هنر بیان مولانا اوج جالبی دارد و مخاطب مثنوی احساس می‌نماید که قصهٔ وی معجزهٔ رسول را بهتر از روایات مشهور اهل حدیث توجیه و تقریر می‌کند. ت

۱/۴۸– مآخذ قصص /۱۱۷ ۲– قاضی عیاض، الشفا ۱/۹۰–۲۸۵ ۳– مآخذ قصص /۱۱۸

۴۸/★ الف: ۳۱۳۰/۳ ~ ، ۷/۵– ۷۰۶، ۳۱۵۱/۳ ~ ، ۳۷۸۸/۲ ~

ب: ۳۱۷۷/۳، ۳۲۲۰/۳ ~ ت: ۳۲۳۸/۳ ~ ، ۳۲۵۱/۳ ~

۴۹ قصه هایی که مولانا در مثنوی، در باب مخالفان رسول و اینکه آنها در انکار و منازعه با وی غالباً اصرار را تا حدّ لجاج و عناد می رسانیده‌اند، نقل می کند نیز هر چند گه گاه بر همین گونه روایات عامیانه مبتنی می نماید، نه فقط ضرورت اتیان نظایر این معجزات رااز جانب رسول توجیه می کند بلکه در عین حال تفاوت حال او را با احوال مدعیان دروغین و کسانی که از روی رشک وناخرسندی با وی به معارضه برمی‌خاسته‌اند و جز جستجوی ملک و جاه محرک دیگر نداشته‌اند نیز نشان می دهد. الف

از این جمله داستان منازعت امیران عرب با رسول است★ که با واقعات تاریخ و روایات سیرت توافق ندارد، و از قراین برمی آید که خود مولانا هم در نقل آن به ظاهر قصه ناظر نیست، به سرّ باطنش که متضمن تقریر تفوق قطعی رسول بر مدعیان و مخالفان اوست نظر دارد. بر وفق این قصه امیران عرب نزد رسول خدا می‌آیند که تو نیز امارتت مثل ماست اینک، بخش کن این ملک و بخش خود بگیر★. و چون پیغمبر امارت خود را از جانب حق و امری ورای امارت آنها می خواند از وی حجت می خواهند. در این اثنا سیلی در می رسد و هر یک از امیران بر سبیل امتحان نیزهٔ خویش را در آب فرو می کند، نیزه‌های آنها را آب می برد و عصای پیغمبر همچنان می‌ماند و آب از کنار آن راه خویش را هم می گرداند. امیران که این معجزه را به عیان می بینند همه ایمان می‌آورند، فقط سه تن در کفر و انکار خویش می‌مانند و از حقد و کینه‌یی که دارند وی را ساحر می‌خوانند. اینکه مولانا در پایان قصه★ می گوید نیزه‌های این امیران وعصای رسول را ندیده‌یی، باری نامهاشان را ببین که نام و دولت محمد دولت آنها را چگونه به سیل فنا سپرد، در عین حال نشان می دهد که خود وی نیز به این جنبهٔ رمزی که در قصهٔ سیل و عصا هست توجه دارد. ب

با آنکه اصل قصه بدین صورت در روایات نیست و اینکه بزرگان عرب در مقابل دعوت رسول وی را به مقاسمهٔ ملک دعوت کرده باشند در سیرت و مغازی رسول و در تاریخ جزیرةالعرب در آن ایام هیچ محمل موثقی ندارد ممکن است قصه ورای پیشنهادمقاسمه که بعدهامسیلمهٔ کذّاب کرد مأخوذ از این روایت باشد که برخی سران قریش مانند عتبة بن ربیعه و نضربن حارث و امیةبن خلف و عاص بن وائل در نزدیک کعبه مجمعی کردند و محمد را آنجا طلبیدند. در این مجمع به وی پیشنهاد کردند که اگر وی ملک و مال می‌خواهد وی را بدانچه ممکن است خرسند

می کنند، و اگر دعوی پیغمبری دارد باید از خدای خویش درخواهد تا خاک آنها را مثل سرزمین شام و عراق حاصلخیز نماید، یا لااقل برای خود قصر و باغ و خانه‌یی بسازد، یا فرشته‌یی از آسمان فرود آرد که بر صحت دعوی وی گواه تواند بود. چون رسول این سخنان بشنید ازآنها روی برگاشت و برفت [۳۷]. اشارت به این پیشنهاد منکران در قرآن کریم (۹۰/۱۷ ~) هم هست اما در روایت مربوط به آنها سخنی از مقاسمهٔ ملک و امارت نیست و سران قریش هم در حکم امیران عرب نبوده‌اند. پ

در بین سران قریش که این گــونه معجزات را از رسول طلب می کرده‌اند و در عین حال صدور و وقوع هیچ معجزه‌یی را مایهٔ نیل به ایمان نمی‌یافته‌اند در مثنوی ابوجهل بن هشام همچون مظهر و تجسم تمام اَشکالِ جهل و انکار مخالفان تصویر می‌شود. مولانا در باب او نقل می کند* که وقتی سنگهایی چند در دست دارد از روی طعن و انکار روی به محمد می کند که اگر تو رسول خدایی و از آسمان خبر داری باری هم اکنون برگوی تا در دست من چیست؟ رسول خدا می گوید دوست داری من بگویم آن چیست یا او بگوید من کیستم؟ و ابوجهل جواب می دهد البته این شق دوم نادرتر است. در این میان از میان مشت او هر پاره سنگی به شهادت گفتن می آید* و به پیغمبری محمد گواهی می دهد. اما تأثیری که این چنین معجزه در خاطر ابوجهل دارد فقط این اندازه است که سنگها را به زمین می ریزد و همچنان در انکار خویش باقی می ماند. مأخذ مولانا در این روایت هر چه باشد اینکه سنگریزه در دست رسول تسبیح گفته باشد در روایات متواتر است و مکرّر نقل کرده‌اند [۳۸] که در حوالی مکه پیغمبر از هر جا که می گذشت هیچ درختی و سنگی نبود که وی را سلام نمی گفت و به نبوتش شهادت نمی داد. ت

معهذا جهل و انکار مخالفان مکه در مدینه هم در بین منافقان و مدعیان رسول دوام یافت و مولانا در این میان داستان اصحاب مسجد ضرار وقصهٔ مُسَیلمهٔ کذاب را در تقریر این معنی در خور نقل می‌یابد. وقتی در باب اصحاب مسجد ضرار* خاطرنشان می سازد که آنها در صدد بودند بین اصحاب رسول تفرقه اندازند (§ ۴۳ چ) تا جهودی را از شام به آنجا آرند* البته مراد وی ابوعامر عمر و عبدبن صیفی بن نعمان اوس است معروف به ابوعامر راهب که اهل مدینه بود و چون خود داعیهٔ اظهار نبوت داشت از فرط حسد پیشرفت کار محمد را نمی توانست دید از این رو به مکه رفت و با قریش در جنگ با محمد شرکت کرد و در فتح مکه به طایف و از آنجا به شام گریخت[1] و چون در شام با راهبان مأنوس بود ابوعامر راهب خوانده شد و البته آنچه اظهار می کرد کیش نصرانی بود نه آیین جهودان. ث

در بارهٔ مسیلمهٔ کذاب هم که در مثنوی وی را به شیر پشمین مانند می کند★ مولانا خاطرنشان می‌سازد که وی جز سکه‌یی قلب که در مقابل نقد درست «غلط انداز» گردد نبود والبته آن کس که محک دارد از وجود غلط اندازی به فریب دچار نمی‌شود★. مدعی کذاب خویشتن را احمد می‌خواند★ و این اندازه نمی‌دانست که اگر زاغ بانگ باز را هم بیاموزد و تقلید کند باز بانگ بربسته به بانگ بر رسته نمی‌ماند و وقتی نور تمییز و بصیرت در بین خلق هست البته —دیده گردد نقش باز و نقش زاغ★. بدین گونه جهد بیهودهٔ این مدعیان هم مثل سعی منافقان مدینه و معاندان مکه بیحاصل می‌ماند و همهٔ این مخالفان که چون رسول حق را فرد می‌یابند★ با وی به معارضه برمی‌خیزند اشتباهشان از آنجا ناشی است که نصرت و تأیید الهی را که همه جا حامی و پشتیبان رسول است نمی‌توانند ادراک کنند. ج

۵۰ در باب معراج رسول هم که اکثر شعرای فارسی‌گوی صوفی و غیرصوفی در منظومات خود در این ایام، بخش مستقل جداگانه‌یی را به آن مخصوص می‌داشته‌اند و تصویر آن، چنانکه بعضی محققان نشان داده‌اند[1]، تا حدّی منشأ الهام دانته+شاعرایتالیایی در نظم و انشاء منظومهٔ عظیم معروف کومدی الهی + وی نیز واقع شده است در مثنوی بر طرح و اساس پیش ساخته و از پیش اندیشیده‌یی مبتنی نیست، تا هر دفتر را فی المثل مانند آنچه نزد امثال عطار معمول است با حمد خدا و نعت رسول و وصف معراج و منقبت ائمه و اصحاب آغاز کند، و بلکه هر یک از این گونه مضامین که در مثنوی می‌آید از باب الزام تداعی افکار و اقتضای جرّ جرّار کلام است و پیداست که با چنین حالی خالی ماندن مثنوی از توصیف جداگانه‌یی از معراج رسول غرابتی ندارد. معهذا ضمن اشارتهای پراکنده‌یی که در جای جای مثنوی به این واقعه و قصهٔ اِسراء که هم در قرآن کریم نیز مکرّر (۱/۱۷، ۲۵/۸۱–۱۹، ۱۸/۵۳–۱) ذکر آن هست ازمفهوم معراج که نزد صوفیه رمزی از قرب و وصول سالک در مرتبهٔ فنا و بقاء بعدالفناء محسوب است تقریری دقیق و ظریف دارد. الف

۱/٤۹— انساب /۲—۲۸۱

★/٤۹ ب: ۲۷۷۹/٤ ~ ، ۲۷۸۰/٤، ۲۸۰۱/٤— ۲۷۹۹ ت: ۲۱۵٤/۱ ~ ، ۲۱۵۸/۱ ث: ۲۸۲۵/۲ ~ ، ۲۸٦۲/۲ ج: ۳۲۱/۱، ۱٦۹٤/٤، ۱٦۹۵/٤، ۱٦۹۹/٤، ۲۵۰۷/۱

از جمله در اشارت به حکمت لدنّی که در آنجا عارف دنبال عقل سیر نمی کند، عقل به دنبال وی راه می پوید* حال عقل را در این سیر و پویه به حال جبرئیل در معراج رسول مانند می کند که چون به نهایت حدّ سیر خویش می رسد از همراهی با رسول خدا عذر می خواهد که از این فراتر گر یکی گامی نهم سوزد مرا*. چنانکه در ضمن نقل داستانی که نشان می دهد وقتی جبرئیل خود را به صورت خویش به پیغمبر می نماید رسول بیهوش می شود* خاطرنشان می کند که صورت جان محمد را هم جبرئیل طاقت دیدار ندارد* اینجا مسألهٔ بیهشی خاصگان اندر اخص* را مطرح می کند و با توجه به داستان معراج، جبرئیل را در عظمت رسول خدا مستغرق و مستهلک نشان می دهد. پ

جای دیگر ضمن بیان این نکته که غرور و فریب همه جا در زندگی خلق هست و همین امر جنگ و آهنگ ایشان را بی معنی و لاینفع می دارد حال آنها را تشبیه می کند به حال آن کودک که سوار نی می شودومی پندارد که براسپی دُلدل پی یـا بُـراقی آسمان پوی سوار است و با آنکه خودش مرکبِ خویش را حمل می کند خود را محمول و راکب می پندارد و نمی داند که محمولانِ حق از نُه طبق افلاک در می گذرند. اینجا نیز به معراج رسول اشارت می نماید و می گوید این کودکان که دامن خویش را بالا می گیرند و در عالم پندار خود را سوار می پندارند البته از حال آنها که از نُه فلک در می گذرند خبر ندارند، آنکه مثل رسول به عالم بالا عروج می کند و این تنگنای خاک را زیر پا می گذارد مرتبهٔ روح و ملک دارد و آنچه فلک را به اهتزاز در می آورد* نیز عروج روح است. در مقام دفع شبهه یی که شاید در باب وقوع این عروج به ذهن مخاطب خطور نماید خاطرنشان می سازد که وقتی ماه می تواند در یک شب برجها را طی کند و عرصهٔ آسمان را در مسیر خویش بپیماید چگونه معراج را در مورد جسم نبی انکار می توان کرد*؟ پ

با آنکه مولانا به تفصیل قصهٔ معراج رسول نظر ندارد، منظرهٔ جالبی که از برخی جزئیات آن می دهد گه گاه شاعرانه و شایستهٔ قلم دانته به نظر می رسد. از جمله آنجا که عروج رسول را در مراتب قرب وصف می کند* در سر راه وی همه جا حور و ملایک افقهای هر هفت آسمان را پر کرده اند، خود را برای او آراسته اند و به نظارهٔ او آمده اند اما او در آن سیر آسمانی و پرشکوه خویش هیچ پروای غیر ندارد و آنچنان از اجلال حق پرشده است — که درو، هم ره نیابدآل حق*. بدین گونه مولانا رمزی از آن حال توصیف ناپذیر روحانی را که در حدیث **لی مع الله وقت لایسعنی فیه ملک مقرب ولانبی مُرسل**[۲] آمده است در اینجا به طور ضمنی تقریر

می کند و اشارت کریمهٔ: **ما زاغ البصر وماطغی** (۱۷/۵۳) را هم در بیان این حال به نحوی بیان می دارد★ که در عین حال عدم التفات رسول خدا را به تعلقات مادی و مقاصد دنیوی لازمهٔ مقام قرب وی و ناشی از استغراق وی در ذوق حضور نشان می دهد. ت

۵۱

در **مثنوی** نیز مثل آثار اکثر صوفیه عصر وی، تقدم رسول خاتم بر سایر انبیا از تقدم غایی وجود او ناشی است که او را به تعبیر مولانا خواجهٔ لولاک★ می نماید و اشارت قدسی **لولاک لما خلقت الافلاک**[1] را متضمن سرّی می سازد که حاصل و غایت آفرینش عالم را در وجود او نشان می دهد. این طرز تلقی از حقیقت محمدی که فحوای حدیث لولاک هم آن را الزام می کند در عصر مولانا نزد اکثر مشایخ صوفیه از جمله ابن فارض مصری و شیخ محیی الدین ابن عربی هم مجال بیان دارد. الف

چنانکه این هر دو عارف بزرگ اسلامی عصر، قبل از مولانا فحوای اشارت **کُنتُ نبیاً وآدم بین الماء والطین** را مستند تقریر این معنی یافته اند که به قول ابن عربی (فص شیثی، **فصوص الحکم**) با وجود تأخر زمانی وی تمام انبیای سلف از مشکات نبوت وی بهره یافته اند و به تعبیر ابن فارض[2] هیچیک از انبیا قوم خویش را جز به پیروی وی دعوت نکرده اند و وی هر چند در صورت فرزند آدم می نماید در معنی پدر او محسوب است [۳۹]. اینکه از دین نوح و ابراهیم و موسی هم در لسان شریعت گه گاه تعبیر به اسلام و از پیروان آنها تعبیر به مسلمان می شود با توجه به این معنی بهتر قابل توجیه می نماید. ب

این طرز تلقی در کلام شمس تبریز و در اشارت مولانا هم انعکاس بارز دارد. چنانکه در تعبیر از همین معنی است که شمس می گوید پیغمبران همه در زیر لوای محمد(ص) هستند و اول محمد را باید شناخت تا عیسی را با چیزی زیاده بتوان

۱/۵۰ — نقد ادبی ۳۵۲/۱ ۲ — احادیث مثنوی /۳۹

+/۵۰ Dante Alighieri, La Divina Commedia

★/۵۰ ب: ۱۰۶۳/۱ ~ ، ۱۰۶٦/۱، ۳۷٦۹/٤، ۳۸۰٤/٤ ~ ، ۳۸۰۵/٤

پ: ۳٤٤۰/۱ ~ ، ٤/٦—۳٤٤۳ ت: ۳۹٤۹/۱ ~ ، ۲/۱—۳۹۵۰، ۳۹۵٤/۱ و ۱۳۰۹/٤

شناخت[۳] و مولانا هم در تقریر این معنی خاطرنشان می سازد که «اوّلیان و آخریان هر چه دارند همه از عکس او دارند» و همه «سایهٔ اویند، اگر سایهٔ یکی درخانه پیش از وی درآید، پیش او باشد در حقیقت اگر چه سایه سابق است به صورت، آخر سایه (که) از او سابق شد فرع اوست»[۴]. در توجیه و تبیین این معنی اشارت: **مامن نبیٍّ آدم ومن سواه الاّ تحت لوائی**[۵] در **مثنوی**★ تعبیرعرفانی لطیفی دارد. پ

در تقریر این معنی مولانا خاطرنشان می سازد که تقدم حقیقت محمدی بر سایر انبیا همچون تقدم غایی فکر بر عمل و تقدم میوه است بر درخت★، و اشارت حدیث **نحن الآخرون السابقون**[۶] در **مثنوی**★ هم که تعبیری از حال امت مرحومه (§ ۳۶پ) است خود رسول خاتم را همچون میوه‌یی نشان می دهد که در ظاهر از درخت به وجود می آید اما در واقع درخت به خاطر پدید آمدن همین میوه غرس می شود★، و پیداست که مفهوم خاتمیت نیز با توجه به غائیت او در سلسلهٔ توالی انبیا، برای عارف امری محقق و مسأله‌یی ورای تردید و شبهه می ماند، و اینجاست که مولانا هم مثل ابن‌فارض از قول رسول می گوید که هر چند من در صورت از آدم به وجود آمده‌ام باری، من به معنی جَدّ جِدّ افتاده‌ام★. ت

باری این تقدم غایی رسول خاتم بر سایر رسل که حدیث لولاک هم تعبیری از آن و متضمن عنایت و محبت خاص الهی در حق اوست درعین حال مفهوم کمال حال و جامعیّت وجود او را به عنوان مظهر اکمل و اتم انسان کامل در نزد عرفا —مخصوصاً در تعبیر اصحاب عرفان نظری— تقریر می کند. از این روست که در کلام مولانا، بی‌آنکه مطالب عرفان نظری و آنچه در لسان اصحاب ابن‌عربی مسألهٔ جامعیت انسان کامل خوانده می شود موردنظر باشد، درباب این جنبه از غائیت و کمال رسول خاتم غالباً با لحنی که از عشق و علاقه‌یی راستین حاکی است مکرر سخن در میان می آید و همه جا احوال رسول را مظهر کمال و مورد عنایت و محبت خاص حق نشان می دهد. ث

از جمله نه فقط اشارت کریمهٔ **لَعَمرک اَنّهم لفی سَکْرَتِهم یَعمهون** (۷۲/۱۵) را نشانی از توجه خاص حق در بارهٔ وی می داند★ بلکه سوگند کریمهٔ **فلااُقسِمُ بالشفق** (۱۶/۸۴) را قَسَم بر جسم احمد★ می خواند، چندانکه سوگندهای مذکور در آغاز دو سورهٔ مبارکهٔ **واللّیل** (۱/۹۲) و **والضّحیٰ** (۱/۹۳) را هم به ترتیب اشارت به ستاری وی و نور ضمیر وی می یابد★، و پیداست که اینهمه در نزد وی لازمهٔ مرتبهٔ خلافت او و ناشی از مقام خاتمیت و غائیت او در سلسلهٔ انبیاست. ج

۵۲

بدین گونه در نزد مولانا وجود رسول خاتم نه فقط جامع کمالات انبیاست بلکه جامع هر کمالی که در تصور آید نیز هست، چنانکه وصف «امّی» در باب وی در قرآن کریم (۱۵۷/۷)درنزد مولانا متضمن نفی خط و علم و حکمت از او نیست، بدان معنی است که «خط و علم و حکمت او مادرزاد بود نه مکتسب» [۴۰]. بعلاوه بر وفق تعبیر مولانا حکمت و علم هم وقتی مانع و حجاب راه باشد البته کمالی نیست واگرمحمد(ص)در این مکتب حرف هجا نمی‌داند نور حِجی[۱] (=عقل) دارد که اصلش آن سری است و هم بدانجا رهبری می کند★. الف

با اینهمه، اُمّی بودن وی مانع از آن نشد که دفتر شعر و حکمت اهل دعوی را خوار و بیقدر جلوه دهد★ و اگر یک کاتب وحی او [۴۱] که خط و حرف می‌شناخت★ لحظه‌یی چند خاطر خود را روشن یافت انعکاس پرتوضمیر وی بود، واگر در تیرگی ماند و کارش به ارتداد کشید★ از آن رو بود که آن را از خط و دانش مرده‌ریگ خویش می پنداشت. برخلاف وی کسانی که نور خورشید را پرتوی از ضمیر رسول دیدند حکم چراغی را پیدا کردند که از شمع بیفروزند والبته هر چراغی که از آن باز افروزند نور شمع را منعکس می کند★. اینکه رسول خدا هم در باب اصحاب و تابعان عبارت: **طوبی لمن رآنی ولمن رای من رآنی**[۱] می گوید★ به همین نوری اشارت دارد که از پرتو ضمیر وی در جان یارانش انعکاس دارد و البته خاص دور او و ویژهٔ یاران و تربیت یافتگان اوست. حتی وقتی موسی که به نور مکاشفه رونق دور او را مشاهده می کند و ادراک آن دور را آرزو می کند★ از حق جواب موافق نمی‌شنود، چرا که او با وجود مقام نبوت اهل این کرامت نیست و آن کس که تاب تجلی طور را نیاورد و از خود بیخود شد چگونه می‌تواند دور خاتم را درک و تحمل کند— کاندروصبح تجلی می دمید★؟ ب

چیزی که مفهوم تفوق و فضل رسول خاتم را بر سایر انبیا در تعبیر مولانا مخصوصاً صبغهٔ عرفان عملی قابل ملاحظه‌یی می دهد و آن را با تجارب روحانی اهل

→

۱/۵۱— احادیث مثنوی /۱۷۲ ۲— دیوان /۶۰—۵۹ ۳— مقالات شمس /۸۳، ۱۲۹ ۴— فیه‌مافیه /۱۰۵ ۵— احادیث مثنوی /۱۰۲ ۶— همان کتاب /۶۷

۵۱/★ الف: ۹۷۴/۲ پ: ۵۲۵/۴ ت: ۹۷۰/۲ ~ ، ۵۲۶/۴، ۵۲۴/۴، ۵۲۷/۴ ج: ۱۱۲/۵، ۱۴۹۹/۶، ۳۰۰/۲—۲۹۵

سلوک در مراتب سیر الی الله مربوط می دارد این نکته ا ست که مفهوم «زادهٔ ثانی» را در مفهوم اخصّ آن ظاهراً فقط در مورد وی کاملاً صادق می داند★ و پیداست که نیل به این مقام در اعلیٰ مرتبهٔ آن، سالک واصل را به جایی می رساند که پای بر فرق علتها می نهد★ و گردن از ربقهٔ تاثیر و نفوذ اسباب و عوامل عالم حس آزاد می کند، و درک این مرتبه که موجب می شود تا انسان از تنگنای مشیمهٔ عالم حس به فراخنای ساحت عالم غیب ولادت بیابد جز با موت ارادی که اشارت **موتوا قبل ان تموتوا**[۲] تعبیری از آن است و حقیقت آن رهایی از خودی و ادراک ا تصال با جناب قدس است حاصل نمی آید. پ

بدین گونه محمد(ص) که وجود وی خا تم و غایت وجود تمام انبیاست با نیل به اتمّ مراتب این «ولادت ثانی»[۳] به حکم خلافت الهی بر تمام عوالم اشراف می یابد و اگر وجود او مظهر و تجسم قیامت هم که نقطهٔ پایان سیر استکمالی دنیای حسی است تلقی گردد★ رواست، و بی شک ادراک حقیقت حال او هم که عین قیامت است★ برای آن کس که همچنان در مشیمهٔ عالم محبوس است و وجود خود او عرضهٔ قیامت روحانی نشده است حاصل نمی گردد★، و پیداست که برای رؤیت و درک این مرتبه نیز این مایه تجانس شرط است و از همینجاست که بعضی محققان ادراک حقیقت وحی را که سرّ انبیاست جز با عقل وحیی که از آن به **طورماورای عقل** تعبیر می کنند ممکن نمی دانند. ت

البته خاتمیت رسول، و غائیت او در خلقت عالم و انبیا که علم او را هم ورای مرتبهٔ آدم و مقدم بر تعلیم علّم الاسماء (§ ۲۰ ث) قرار می دهد★، اشراف و تفوق وی را بر تمام مراتب کاینات هم اقتضا دارد و چون در مراتب کاینات هر یک از عوالم مادون تحت اشراف مراتب مافوق است، اشراف رسول خاتم که «زبدهٔ وجود»★محسوب است بر سایر مراتب محقق است، واز همین معنی است که مولانا اشارت کریمهٔ **قل یا عبادی الذین اَسْرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله** (۵۳/۳۹) را در واقع خطاب خود او می پندارد★، و هر چند این تفسیر نزد اهل تحقیق نامقبول می نماید[۴] نزد خود مولانا مبتنی بر تصور فنای وی در اوصاف حق و به وجهی، لازمهٔ مرتبهٔ غائیت و خاتمیّت اونیزهست. ث

زندگی آگنده از سعی و مجاهدهٔ این رسول خاتم که در مدینه هم مثل مکه و نه کمتر از آن [۴۲] ملازم زهد و ریاضت و اخلاص و مجاهدت بود در نزد مولانا و صوفیه مظهر اتم و نمونه اکمل مفهوم «فقر محمدی» هم هست، و اینکه در آخرین لحظهٔ حیات دنیانیز بر موجب روایات منقول عبارت **بل الرفیق الاعلی** [۴۳] را بر

زبان داشت★ اعراض از متاع فانی را در نزد وی لازمهٔ توجه به نعیم باقی نشان می‌دهد. مولانا داستان بشارت عکاشه را به خروج ماه صفر که بدان سبب رسول به وی بشارت جنت داد★، در **مثنوی** همچون تعبیری از این شوق و علاقهٔ وی به لقای حق تقریر می کند. به موجب این قصه رحلت رسول در ماه ربیع‌الاول بود [٤٤] و چون خود وی این معنی را می‌دانست همواره چشم براه پایان ماه صفر بود تا کی به لقای حق فایز آید. به همین سبب بود که وقتی گفته بود: **من بشّرنی بخروج صفر بشرته بالجنه** و چون عکاشة بن محصن اسدی از معاریف صحابه یک بار وی را به قدوم ربیع و خروج صفر اعلام داد، رسول خدا از خوشحالی وی را مژدهٔ جنت داد اما به دیگری که همین مژده را برایش آورد — گفت عُکّاشه ببرد از مژده بر★. درست است که داستان بشارت عکّاشه به صورت دیگری که ارتباطی با مژدهٔ خروج صفر ندارد بیشتر در روایت مشهور است[5] لیکن روایت **مثنوی** از شوق رسول به ترک متاع غرور و نیل به مقام فنا و شهود حاکی است که در عین حال صبغهٔ عرفانی جالبی به روایات راجع به رحلت رسول می‌دهد.

ج

۵۲/۱— احادیث مثنوی /۲۰—۱۹ ۲— همان کتاب / ۱۱۶ ۳— سرّ نی /۱۰۵هـ ٤— شرح مثنوی شریف ۱۰٦۷/۳ ۵— سرّ نی /۹۱ب، ۲۱٦پ

۵۲/★ الف: ۳۰/۳— ۱۱۲٤ ب: ۵۲۹/۱، ۳۲۲۸/۱ ~ ، ۳۲۳۵/۱. ۱۹٤۷/۱، ۱۹٤٦/۱ ~ ، ۳۵۸/۲، ۳۵٦/۲ پ: ۷۵۱/٦ ~ ، ۳۵۷٦/۳ ت: ۷۵۰/٦ ~ ، ۱٤۸۰/٤، ۱٤۸۲/٤ ث: ٤۵٤۳/۳، ۲۰٦۰/۱، ۲٤۹٦/۱ ج: ۲۵۸۸/٤، ۲۵۸٤/٤ ~ . ۲۵۹۲/٤

٤

صحابه و مشایخ در قصه‌ها

۵۳ آنچه در احوال صحابه و تابعان در **مثنوی** بر سبیل تمثیل و حکایت نقل می‌شود نیز مثل قصه‌های مربوط به رسول و انبیا غالباً متضمن اشارت به این معنی است که احوال اولیا و مشایخ صوفیه در واقع بر متابعت سیرت آنها که سلف صالح خوانده می‌شوند مبتنی است و به همین سبب نباید آنچه را گه‌گاه در نقد متشبهان صوفیه و مترسمان اباحی آنها[۱] آورده‌اند شامل حال کسانی از این صدیقان که جز بر شیوه و راه صالحان سلف از صحابه و تابعان سلوک نکرده‌اند نیز تصور کرد. از همین روست که آنچه در احوال صحابه و راشدین و تابعان در بعضی روایات صوفیه[۲] نیز آمده است مرتبهٔ زهد و خشوع و توکل و تسلیم آنها را غالباً تصویری از حالات و مقامات صوفیه نشان می‌دهد. الف

از جمله اشارت به ده یار مبشّر یا عشرهٔ مبشره، که مولانا ضمن ذکری از بیعت رضوان مربوط به سفر حدیبیه از آنها یاد می‌کند، در کلام وی با لحنی به بیان می‌آید که بیعت صحابه را با رسول همچون تصویری از بیعت مریدان با شیخ نشان می‌دهد★. عنوان ده یار مبشّر که اصحاب عشره نیز خوانده می‌شوند شامل کسانی از سابقان صحابه است که گویند رسول خدا به آنها بشارت جنت داد و غیر از چهار تن خلفای راشدین، نام طلحه، زبیر، عبدالرحمن عوف، سعدبن ابی وقاص، سعیدبن زید و ابوعبیدهٔ جرّاح را نیز شامل می‌شود و در باب اصل حدیث هم جای بحث است [۱] اما طرز ذکر نام اکثر آنها در روایات صوفیه[۳] از وجود حالات و تجارب صوفیانه در حیات روحانی آنها حاکی است. بیعت آنها در سفر حدیبیه در نزد مولانا مفهوم «معیت» با رسول خدا را متضمن می‌شود که به حکم اشارت **المرء مع من اَحَبَّ**[۴] تحقق این بشارت را در حق آنها الزام می‌کند.

در بین این گونه اشارات **مثنوی** احوال ابوبکر به نحو بارزی زهد و فقر و تواضع و اخلاص صوفیانه را تصویر می کند. صحبت او با رسول که از یک تصدیق [۲] وی را صِدّیق می‌سازد★ به تعبیر مولانا توفیقی است که صدیق را به مرتبهٔ صاحب★ و یار غار رسول خدا می‌رساند[۳]. به داستان آن مال که ابوبکر قبل از هجرت در راه رسول خدا خرج کرد[۵] و گویند چهل هزار درم بود[۶] در **مثنوی** اشارتی کوتاه هست★ و برخلاف یک روایت که می گوید رسول خدا وقتی هم در تقدیر از وی گفت[٤] هیچ مالی برای من از مال ابوبکر نافع نبود[۷] اشارت مولانا در این باب متضمن این معنی است که این مال ابوبکر در پیش آنچه سزای او و کار دشوار اوست ارج و سودی ندارد. پ

همچنین آنچه در باب زهد و تواضع او [۵] در یک روایت معروف از قول رسول خدا نقل کرده‌اند که: **من اراد ان ینظر الی میت یمشی علی وجه الارض فلینظر الی ابی‌بکر**[۸] در **مثنوی** وی را تصویری از تحقق کمال فقر محمدی می سازد★ و به تعبیر صوفیه رمزی از مرتبهٔ فنا و نشانه‌یی از تحقق مفهوم موت قبل از موت نشان می‌دهد. قصهٔ رؤیای ابوبکر که خود او در اشارت بدان سلام کردن آفتاب را به خویش★ رمزی از ادراک صحبت رسول خدا می‌یابد نیز نمونه‌یی از مکاشفات صوفیه‌است.وبا روایاتی نظیر آنچه به موجب آنها در مرض موت از رجوع به طبیب خودداری کرد[۹] جای تعجب نیست که احوال او نمونه و سرمشق احوال بعضی از مشایخ اولیا تلقی شود و حتی بعدها بعضی از صوفیه او را نیز مثل امام علی بن ابی طالب علیه السلام سرمنشأ یک سلسله از سلاسل فقر خویش به شمار آرند[۱۰]. ت

۵٤

از سایر اصحاب عشره، جز در باب عمر بن خطاب و دو خلیفهٔ بعد از او، در **مثنوی** فرصتی برای نقل حکایات و اقوال در میان نمی آید، اما احوال آنها در

۱/۵۳– دنبالهٔ جستجو /٤۷–۹ ۲– اللمع /٦٦ ~ ۳– صفة الصفوة ۲۳٤/۱ ~ ٤– احادیث مثنوی /۱۵۵ ۵– صفة الصفوه ۲۵۰/۱ ٦– مآخذ قصص /۵۲ ۷/صفة الصفوه ۲٤۹/۱ ۸– احادیث مثنوی /۱۹٤
۹– الکامل ۲۸۷/۲ ۱۰– دنبالهٔ جستجو /۲٤۲، ۳۷۰

۵۳/★ ب: ۵/۷– ۷٤۳ پ: ۲٦۸۸/۱، ۹۲۲/۲، ۵۷٦/۲ ت: ۷٤۲/٦ ~ ، ۱۰۸۰/٦

روایات صوفیه غالباً چنان است که هر یک به وجهی نمونه و سرمشق سلوک راه زهد و طریقت صوفیانه محسوب می شوند. معهذا در باب عُمَر آنچه در مثنوی به بیان می آید نه فقط سرمشقهایی جالب از احوال اهل طریق به شمار می آید بلکه در بسیاری موارد متضمن لطایف اسرار سلوک عرفانی هم هست و ازاین‌حیث حکایات و اشارت مربوط به او لطف خاص دارد. الف

در بین قصه های مربوط به عمر، که همان اسلام آوردنش هم در دنبال انکار طولانی و سوءقصد [٦] هر چند در مثنوی★ جز به اجمال بدان اشارت نیست از نوع توبه و اخلاص مریدان در حق مشایخ می نماید، داستان رسول قیصر با وی★ رنگ جالبی از این احوال صوفیانه را نشان می دهد. حکایت که ازداستان رسول کلب الروم به مدینه[1] یا فرستادهٔ بزرجمهر به مدینه[2] مأخوذ است و ظاهراً پاره‌یی جزئیات آن هم از قصهٔ ورود مرزبان فارس به مدینه و نیز از بعضی مآخذ دیگر اقتباس شده باشد[3]، رسول قیصر را در ورود به مدینه از اینکه خلیفهٔ مسلمین قصری ونگهبانی ندارد و او را در گرمای نیمروز مدینه در زیر خرمابنی بر روی زمین خفته می یابد غرق در تعجب نشان می دهد و ا زاینکه هیبت این خفتهٔ بی سلاح بیش از حشمت شاهان در وی احساس خوف و فزع برمی انگیزد وی را بیشتر مستغرق حیرت تصویر می کند. ب

جالب آن است که در همین اثنا چون عمر از خواب برمی‌آید و رسول را پیش می خواند و ایمن و آرام می نماید آنچه خلیفه با او در آن باب سخن می گوید بحثهایی عرفانی در باب صفات حق، اوصاف ابدال، تفاوت حال و مقام، منازل روح و عالم قدس است و رسول که طالب مشتهی است با سخنانی که عمر در این باب برایش تقریر می کند در وجود وی شیخی کامل و مرشدی هادی می یابد و چنان مستغرق معارف وی می گردد که موضوع رسالت خویش را از یاد می برد وبه جای طرح آن از خلیفه سؤالهایی می پرسد که جز در خور سالکان طریق نیست و جواب خلیفه هم در این باب چنان است که فقط شایستهٔ مرتبهٔ یقین یک عارف واصل است. پ

نیل به این یقین از صحبت و ارشاد خلیفه که رمز مرشد کامل است در وجود این رسول قیصر حاصل می‌آید و از گفت و شنودی که با شیخ کامل دارد. رسول قیصر نمی تواند در پیش خلیفه که رمز شیخ کامل است و ادب در حضور او اقتضای سکوت را دارد خاموش بماند. وی از سرزمین روم می‌آید که هر دلی در آنجا آکنده از سؤالهایی شبهه انگیز یا تردیدهای فلسفی است. درست است که دنیای خلیفه مثل دنیای مولانا اقلیم عمل و سکوت است، اما رسول قیصر در مقابل وسوسهٔ سؤال که

جان وی را از درون می کاود نمی تواند مقاومت کند. جواب خلیفه و برخورد وی با شهر مدینه و دنیای خلافت بالأخره به طلوع یقین در وجود وی کمک می نماید. ت

از جمله، این مسأله را که جان علوی چگونه به این تن سفلی در پیوست و این مرغ بی اندازه چون شد در قفص★، با حیرت و تعجب ناشی از کنجکاوی مطرح می کند و عمر با لحنی که تعبیرات عرفانی و شاعرانهٔ لطیف گویندهٔ مثنوی آن را جواب خود مولانا نشان می دهد به وی پاسخ می دهد که این تعلق روح به جسم به «امر» واشارت الهی بوده است و در واقع خداوند با همان امر «کن» که وی را از عرصهٔ عدم به ساحت وجود آورد همچنان وی را به عالم جسم و «خلق» پایبند داشت. اما وقتی سؤال می کند که آخر حکمت و سرّ این حبس و قید و فایدهٔ آنکه جان صافی را با این جسم کدر★ محدود و مربوط کرد چه بود؟ جواب عمر جنبهٔ نقضی پیدا می کند و خلیفه به رسول قیصر خاطرنشان می کند که چون مجرد این سؤال وی حاکی از تصور ضرورت فایده‌یی در نزد پرسنده هست اشکال یا تردید در باب فایده‌یی که سرّ حکمت کار حق است★ البته نارواست و با تقریر مولانا بحث در موضعی متوقف می‌شود که به فحوای اشارت کریمهٔ **قل الروح من امر ربّی** (۸۵/۱۷) هرگونه بحث بیشتر در باب آن خلاف اقتضای اشارت «قل» به نظر می رسد. ث

اینکه رسول قیصر از همین یک دو جام معنی از دست می رود و استغراق در اشارت عمر وی را از رسالت وپیام خویش ذاهل★ و در وجود خلیفه فانی می سازد مرتبهٔ فنای مرید را در وجود شیخ نشان می دهد، و این موقف که عمر نسبت به رسول قیصر دارد و در واقع موضع شیخ و مرشد در مقابل مرید و طالب است در حکایت هلال پنداشتن آن شخص دیگر خیال را★ که نیز عمر با لحن تنبیه و ارشاد وی را از اشتباه خویش بیرون می‌آورد پیداست. در این قصه هم که ظاهراً از یک روایت انس بن مالک[۴] با پاره‌یی تصرفها که از جمله شامل قولی منسوب [۷] به امام علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام نیز هست اخذ شده باشد، عمر به این شخص که موی ابروان خود را پیش چشم خویش نقش هلال توهم کرده بود بر سبیل تعلیمی که جز شایستهٔ یک شیخ مرشد نیست خاطرنشان می نماید که حتی یک موی کژ هم که در وجود انسان باشد حجاب ادراک می شود★ وآشکار است که تا تمام اجزای انسان راست نگردد نیل به آنچه در ماورای حجابها مطلوب اوست برای او حاصل نمی آید. ج

همچنین در قصهٔ آتش افتادن در مدینه به ایام عمر★ نیز اشارت و ارشاد او در باب طرز اطفای این آتش که جز با ترک بخل و اقدام به اعطای صدقات صادقانه

حاصل نمی آید نیز لحنی دارد که در آن نشانهٔ تعلیم وارشاد شیخ و مرشد پیداست و از همینجاست که با آنچه در مأخذ خبر مربوط به این آتش‌سوزی مدینه در روایات هست[5] تفاوت بارز پیدا می کند. نیز لحن وی در قصهٔ آن دزد★ که چون به اشارت وی او را به دست جلاد دادند دعوی کرد که این اولین جرم من محسوب است آن را از من درگذارید و عمر به وی پاسخ داد که خداوند ستّار است حاشا که مجرم را اولین بار به قهر فروگیرد★ همین لحن ارشاد و تعلیم پیرانه‌را دارد. چ

قصهٔ زهر خوردن فاروق★، که گویند از دست یک فرستادهٔ قیصر بگرفت و بخورد وهیچ بدو زیان نکرد، البته مأخذتاریخی ندارد ونظیرآن که در قصهٔ خالد با پیری از اهل حیره هم هست [۸] از مقولهٔ کرامات منسوب به مشایخ اهل یقین است، چنانکه داستان ساریه [۹] هم، که در روایات معروف است و در مثنوی نیز اشارت گونه‌یی مجمل★ بدان هست، وی را صاحب مرتبهٔ اشراف و مکاشفهٔ اولیا و مشایخ نشان می دهد. ح

در احوال عثمان بن عفان هم با آنکه جز قصهٔ آغاز خلافتش در مثنوی ★ مذکور نیست این صبغهٔ صوفیانه تاحدی مشهود است. چنانکه از این قصه برمی آید عثمان در اولین روز خلافت که بر منبر رفت، برخلاف ابوبکر و عمر که فرود جای رسول نشستند، به جای رسول نشست و برای این کار نیز اعتذاری لطیف آورد. اما به جای خطبه سکوت کرد و بعد از سکوت طولانی از منبر فرود آمد و هیبت سکوت او حاضران را حال و ذوقی تمام داد و طرز تقریر قصه در کلام مولانا به نحوی است که سکوت وی را متضمن پند فعلی نشان می دهد [۱۰] و در عین حال شمه‌یی از مجالس و مقامات برخی از مشایخ و اولیا را تصویر می کند. خ

۵۵

در بارهٔ امام علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام که مولانا وی را شیر حق★ می خواند و در میدان مجاهده با نفس هم مثل مجاهده با خصم پهلوانی پردل و

۵۴/۱– اسرار التوحید /۳۷۲ ۲– کیمیای سعادت /۴۱۵ ۳– مآخذ قصص /۱۷ ۴– همان کتاب /۴۳ ۵– همان کتاب /۷–۳۶

۵۴/★ ب: ۱/۳۸۳۲، ۱/۱۳۹۰ ث: ۱/۱۴۴۷، ۱/۱۵۱۵. ۱/۱۵۲۳ ج: ۱/۱۵۲۹، ۲/۱۱۲ ~ . ۲/۱۲۰ چ: ۱/۳۷۰۷ ~ ، ۴/۱۶۷ ~ . ۴/۱۶۹ ح: ۵/۴۲۳۸. ۳/۵۱۶ خ: ۴/۴۸۷ ~

خالی از دغل می یابد آنچه در مثنوی می آید حاکی از ذوق تولاّیی مخلصانه است★ که هر چند با معتقد شیعهٔ وی تفاوت دارد، نهایت حدّ اخلاص و تکریم گوینده را در حق پیشوای متقیان نشان می دهد. در تصویری که مولانا از سیمای روحی وی نقش می زند او را همچون پیشرو راستین سالکان راه حق و هادی و مرشدی که لطایف طریق سیر الی الله را از رسول خدا تلقی می کند و به همین سبب «اُسْوهٔ» واقعی سالکان راه هدی و سر سلسلهٔ فتیان و اولیای خدا باید تلقی شود توصیف می کند. چنانکه در یک حکایت★ مأخوذ از حدیث[1]، که او را مخاطب تعلیم رسول خدا در ضرورت اهتداء از عقل می سازد★، لزوم توجه به صحبت عاقل کامل را که نزد مولانا تعبیری از وجود اولیای حق است از زبان رسول به وی خاطرنشان می کند،و پیداست که با این اشارت در واقع می کوشد تا سرّ صحبت شیخ و فایدهٔ ارشاد پیر را بدان گونه که نزد صوفیه اساس طریقت محسوب است، در رابطهٔ صحبت بین وی و رسول خدا تقریر کند، اصل این رسم اهل طریق را در نزد کسی که سلاسل صوفیه هر یک به وجهی [۱۱] به وی منتهی می گردد به الزام و تلقین رسول در خطاب با او مبتنی سازد. الف

در آنچه احاطهٔ وی را بر اسرار و رموز حقایق نشان می دهد اشارتی اجمالی به قصهٔ سرکردنش در چاه★ و راز گفتن و آه کردنش در آن★ در مثنوی هست که تفصیل جالبی از آن هم از قول مولانا در مناقب افلاکی آمده است، و اینجا در کلام مولانا شاید چنانکه شارحان هم توجه داده اند[2] از منطق الطیر عطار مأخوذ باشد. پس با توجه بدانچه افلاکی در باب منشأ «نی» و ارتباط نالهٔ وی با این «چاه» نقل می کند پیداست که نی نامهٔ مثنوی را که تمام مثنوی تفسیر و تطویل آن محسوب است نیز می توان در تقریر معانی عرفانی تعبیری از همین گونه اسرار و حقایق تلقی کرد. قصهٔ ارشاد وی هم در باب آن طفل که بر ناودان رفتنش مایهٔ دغدغهٔ مادر گشته بود★ و بر اثر اشارت حضرت، توسل به جاذبهٔ جنسیت از جانب مادر موجب شد تا وجود طفلی دیگر در آن سوی بام کودک را از کنارهٔ بام و از خطر سقوط برهاند، نیز نشانه یی از احاطهٔ وی بر لطایف اسرار سلوک محسوب است، و پیداست که اینجا اشارت جذب جنسیت تنها به ارتباط دو طفل مذکور در این قصه منحصر نیست، در ارتباط مرید با شیخ هم که بدون نوعی تجانس نیل به نجات و هدایتی از این ارتباط عاید مرید نمی شود نیز به همین نکته باید توجه داشت. ب

همچنین در تقریر حقیقت تسلیم و اخلاص اهل طریقت هم آنچه در حکایت مثنوی از کلام وی نقل می شود متضمن همین مفهوم ارشادی و حاکی از

الزام اخلاص در عمل و اجتناب از هرگونه وسواس و تردید در مقابل حکم و مشیت حق است. در واقع مولانا با نقل این گونه حکایات سرّ معنی تسلیم و اخلاص را در نزد صوفیه در فعل و قول این سرسلسلهٔ اولیا نشان می دهد. چنانکه در سؤال عَنودانه‌یی که آن جهود منکر با آن حضرت مطرح می کند★ چون از وی می پرسد که اگر بر حافظی حق اعتماد داری باری از باب امتحان خود را از فراز این کوشک به پایین بینداز، امیر به وی جواب می‌دهد که بنده را چه زهره است که به امتحان حق بپردازد★، که آنجا باید سر تسلیم و تعبّد پیش آورد و هرگونه رای فضولی را از سر بیرون باید کرد. مولانا که غالباً اسرار سلوک را هم با این گونه لطایف مربوط می دارد اینجا نشان می دهد که مرید نیز هرگز نباید در صدد امتحان شیخ برآید★ و آنجا باید در پیش شیخ تسلیم محض بود و هرگونه وسواس و تردید را از خاطر راند. پ

در قصهٔ امیرمؤمنان با آن خصم که در هنگام غزا، و آنگاه که وی قصد کشتنش را داشت بر روی مبارک وی خدو انداخت★، و قصه‌یی که خود وی در بارهٔ رفتارش با رکابدار خود که قصد قتل وی را دارد برای این خصم نقل می کند★ مولانا لزوم تسلیم به حکم حق را با ضرورت رعایت اخلاص در عمل تلفیق می کند وبدین گونه این سرسلسلهٔ اولیا و مولای اهل تقوی را نمونهٔ کامل و اتمّ آن گونه اخلاص و تسلیم که کمال مطلوب اهل طریق است نشان می دهد. ت

قصهٔ خدو انداختن خصم که ظاهراً از روایت سیدمحقق ترمذی یا از **کیمیای سعادت** مأخوذ باشد نشان می‌دهد که در آنچه به نام حق و برای او انجام می‌شود دواعی نفسانی را باید از حساب کار خارج کرد و البته آن کس که مثل علی تیغ از پی حق می زند★ نمی تواند اجازه دهد خشم ناشی از اهانت خصم هم در خاطر وی تأثیر بگذارد★ و اخلاص او را مشوب نماید★. اینکه خود وی در جواب سؤال این خصم، که سرّ تأخیر و انصراف وی را از قتل خویش می پرسد، قصهٔ رکابدار خود را نقل می کند که هر چند خود می داند خونی اوست و قتلش جز بر دست او نخواهد بود باز برخلاف آنچه همین رکابدار از وی در می‌خواهد درصدد قتلش برنمی‌آید در روایات به صورتهای مختلف از جمله به صورت اِخبار رسول خدا از وقوع آن نیز آمده است[۳]، اما نتیجه‌یی که گویندهٔ **مثنوی** از قصه می گیرد★ هر چند با مبادی بعضی صوفیه توافق دارد با سیرت رسول و صحابه موافق نمی نماید، و البته اسناد چنین قولی به آن حضرت نمی‌تواند در نزد کسانی که در اقوال و اذواق صوفیه به چشم قبول نمی نگرند مورد نقد و اعتراض واقع نشود. ث

اما مولانا ظاهراً با تأکیدی که اینجا در باب بی اعتنایی آن حضرت به متاع

حیات فانی و تعلقات مربوط بدان دارد★ می‌خواهد قول کسانی را که در مورد وی از حرص امارت و خلافت سخن گفته‌اند رد کند و به همین سبب هست که می‌گوید آن کس که تن را چنین بی‌اهمیت می‌گیرد — حرص میری و خلافت کی کند★. اینجاست که می‌گوید اگر او سر به امارت و خلافت هم فرود می‌آورد و بظاهر حتی طالب جاه و حکم می‌شود برای آن است که راه را به امیران دیگر نشان دهد و نخل خلافت را به ثمر بنشاند. آیا مولانا بر سبیل تعریض به اشارت منسوب به عُمَر، که گویند به هنگام رحلت چون امر خلافت را به شوری وا می‌گذاشت در بارهٔ علی علیه‌السلام گفته بود عیب او حرصی است که به خلافت دارد [۱۲]، نظر دارد و می‌خواهد آن را به نحوی ردّ یا تعدیل کند؟ ج

۵۶

از سایر صحابه، غیراز معدودی که بدون ذکر نام به احوال آنها اشارت رفته است، حکایات و اقوالی در باب احوال حمزة‌بن عبدالمطلب عم رسول و جعفربن ابی‌طالب و بعضی دیگر از اصحاب وی در مثنوی آمده است و در سراسر این حکایات هم صبغهٔ صوفیانه‌یی در کلام مولانا هست که در واقع ناظر به اسناد بعضی حالات و مقامات صوفیه به یاران رسول است، و در ضمن این گونه حکایات است که طریقت در نزد او با شریعت اتصال و تلازم پیدا می‌کند و بدین سان عرفان به ذوق و عمل بیش از علم و نظر ارتباط می‌یابد. الف

از این جمله قصهٔ حمزه و داستان جعفر شور و شوق شهادت را در احوال این دو خویشاوند نزدیک رسول خدا نمونه و سرمشق ایثار در راه حق‌واخلاص در مبارزه با کفر نشان می‌دهد. جعفربن ابی‌طالب که تنها و بی‌هیچ لشکر یکسواره به گرفتن قلعه‌یی می‌رود★ تجسم شور و ایمان است و از اینجاست که از قلعگیان هیچ کس جرئت آن را ندارد که به جنگ او بشتابد. وقتی به صاحب قلعه می‌گویند که آن را

۱/۵۵– احادیث مثنوی /۳۱ ۲– شرح اسرار /۳۰۴ ۳– مآخذ قصص /۹–۳۸؛ تجارب السلف /۳۷

۵۵/★ الف: ۱/۲۹۵۹، ۶/۴۵۳۸ ~ ، ۱/۲۹۵۹ ~ ، ۱/۲۹۶۱ ب: ۶/۲۰۱۴، ۴/۲۲۳۲ ~ ، ۴/۲۶۵۷ پ: ۴/۳۵۳ ~ ، ۴/۳۶۰. ۴/۳۷۴ ت: ۱/۳۷۲۱ ~ ، ۱/۳۸۴۴ ~ ث: ۱/۳۷۸۷. ۱/۳۸۰۳، ۱/۳۹۷۶ ~ ، ۱/۳۹۴۲ ~ ج: ۱/۳۸۵۲ ~ ، ۱/۳۹۰۵

ناچار باید به وی تسلیم کرد، چون می‌پرسد که مگر او یک تن فرد نیست، جواب می‌دهند به فرد بودنش نباید دید، بدان باید دید که قلعه در پیش او مثل سیماب می‌لرزد. ب

قصهٔ جعفر که در سریّهٔ موته به قتل آمد و جعفر طیّار خوانده شد با این صورت ظاهراً مأخذ تاریخی ندارد و حملهٔ یکسواره به قلعه‌یی که در آن ملک و وزیری هست معهود نیست، و از هشتاد و یک سریّه که از سرایای رسول به اسم و رسم در تاریخها بدان اشارت هست [۱۳] و در آنها برحسب معمول از سه تا پانصد تن از مسلمین شرکت می‌کرده‌اند نیز هیچ سریه‌یی به سرکردگی جعفر مذکور نیست. معهذا ممکن است چیزی از قصهٔ سریّهٔ عبدالله بن أُنیس که به امر رسول خدا به کشتن خصم ناشناخته‌یی رفت و چون خصم از دیدنش به لرزه افتاد وی او را بدان نشان که رسول خدا هم خبر داده بود بشناخت[1] نیز در این قصه مأخوذ و منعکس باشد. به هر حال جعفر در اینجا نمونه‌یی از ولیّ حق و انسان کامل محسوب است که به سبب فنای در حق فردیت خود را از دست می‌دهد و واحد کالف می‌گردد، از این رو دیگر فرد تنها نیست — بلکه صد قرن است آن عبدالعلی ★. پ

قصهٔ حمزه هم، که بر وفق روایت مولانا در پیری و بعد از نیل به شرف اسلام برخلاف دوران جوانی همواره بی‌زره و با سینهٔ باز و تن برهنه به جنگ می‌رفت★، در بعضی روایات در مورد علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام نیز نقل است[2]. وقتی از حمزه می‌پرسند که آخر کریمهٔ: **لا تلقوا بایدیکم الی التهلکه** (۲/۱۹۱) اشارت وحی است چه شد که خویشتن را این گونه عرضهٔ تیغ و سنان می‌کنی؟ جواب می‌دهد که در جوانی وداع زندگی را دشوار می‌دیدم و از ترس مرگ زره می‌پوشیدم اکنون که نور پیغامبر بر جانم تافت به این زندگی پایبندی ندارم و مرگ پیش من تهلکه نیست★. این تلقی از مرگ حمزه را نمونهٔ عارف کاملی نشان می‌دهد که مرگ را به چشم امری که بین سالک و مطلوب او هر گونه حجابی را رفع می‌کند می‌نگرد و البته برای عارف و اصل مرگ آن گونه که در چشم عامه جلوه دارد مایهٔ وحشت نیست. ت

۱/۵۶— سیرت رسول الله ۱۰۶۶/۲ ۲— کشف الاسرار ۲۹۸/۹

۵۶/★ ب: ۳۰۲۹/۶ ~ پ: ۲۲/۶ ت: ۳۴۱۹/۳ ~ . ۳۴۲۹/۳

۵۷ برخلاف احوال جعفر و حمزه، آنچه مولانا در احوال بلال و هلال حبشی دو تن از مستضعفان صحابه نقل می کند زندگی آنها را در تحمل فقر و محنت نوعی شهادت مستمر جلوه می دهد که هر چند مرگ را با آرامش و خرسندی استقبال می کنند تحمل تحقیر و ایذاء کفّار آنها را نمونهٔ کامل مؤمنان ممتحن و صابران اهل رضا نشان می‌دهد، و شوق و علاقه‌یی که به ترک دار غرور دارند از اینجاست. در واقع آزار و شکنجه‌یی که بلال از دست صاحبان خویش تحمل کرد نمونهٔ ابتلا و محنتی را عرضه می کند که اولیای مشایخ غالباً از غوغای عوام می کشند و بسا که مرگ را مایهٔ تسلی و موجب رهایی می‌یابند. زندگی و مرگ هلال هم تصویری از ذلت و خفت اولیای حق است که در بین نااهلان قوم بدان دچار می آیند، و در واقع شهادتی مستمر و تدریجی است. الف

بلال بن رباح حبشی (وفات: حدود ۲۰ هجری) از سابقان در اسلام و از طبقهٔ اولی از اصحاب بود. وی که بعدها مؤذن رسول و به قولی همچنین خازن او شد در مکه بردهٔ امیّة بن خلف یا دیگری از قبیلهٔ جمح بن‌عمرو بود و چون بعد از قبول اسلام با وجود آزار شدیدی که از جانب کفار دید در ایمان خویش همچنان استوار ماند، ابوبکر به اشارت پیغمبر اورا بخرید و آزاد کرد، و این امر سبب شد که بعدها نیز همچنان با ابوبکر وابسته بماند هر چند بعد از رسول حاضر نشد برای ابوبکر اذان بگوید[1]. ب

در مثنوی ★ داستان صبر و استقامت او در مقابل آزار و شکنجهٔ مخالفان چهرهٔ اورا در هاله‌یی از قدس و صلابت فرو می پوشد: در گرمای شدید نیمروز که خواجهٔ وی از تعصبی که بر ضدّ رسول خدا دارد وی را به شاخ خار می زند و از زخم آن در زیر آفتاب سوزان خون از تنش بیرون می جهد، بلال دایم احد احد می کند و از آنکه لات و عزی را خدای خویش بخواند امتناع می‌نماید. ابوبکر که وقتی از آن حدود می گذرد و آن شکنجه و این مقاومت را می بیند دلش بر وی می سوزد و در خلوت وی را اندرز می‌دهد که ایمان‌خود را نزد کافران آشکار ندارد بلال می پذیرد و توبه می کند که دیگر خود را عرضهٔ شکنجه نسازد، اما روز دیگر که باز ابوبکر از همان حوالی می گذرد او را بر همان حال می بیند و باز هنگام مناسبی او را پند می‌دهد و باز بلال توبه می کند که بعد از این سرّ حال خویش آشکار نکند، باز چنانکه نظیر این حال برای هر صوفی سالک روی می دهد در مورد وی نیز به قول مولانا ★ عشق می آید و توبهٔ او را فرو می خورد. پ

بالأخره بلال از توبه کردن توبه می کند و مولانا در باب عشق محمدی که وی را به توبه از توبه وامی‌دارد از زبان بلال چنان سخن می گوید که شور و دردی شایستهٔ عاشق عارف را در وی نشان می‌دهد★. و چون این سخنان که ظاهراً در نوعی بیخودی و در دنبال تحمل شکنجه‌یی سخت بر زبان بلال می‌آید به گوش ابوبکر که باز از همان حوالی گذر دارد می‌رسد از اندرز کردن و توبه دادن بلال دست می‌شوید و حال او را برای رسول تقریر می کند و وقتی پیغمبر می‌پرسد که اکنون در باب او چه باید کرد ابوبکر می گوید من اورا از خداوندش می‌خرم و پیغمبر از وی می خواهد تا او را نیز شریک کند و نیم بها را از وی بپذیرد. ت

ابوبکر به خانهٔ آن کافر که بلال به او تعلق دارد می‌رود و قرار می‌شود غلام سفیدی را که دارد با مبلغی سیم به وی بدهد و بلال را به جای آن از وی بستاند. کافر می پذیرد اما به قهقهه می خندد که اگر در خرید این سیاه چندین جِد نمی کردی آن را به ده یک این بها فروختمی. ابوبکر جواب می دهد که تو آن را ارزان فروختی که اگر بیش از این مطالبه می کردی من او را به تمام ملک و مال خویش خریدمی. وقتی ابوبکر او را پیش رسول می‌برد پیغمبر اورا در کنار می کشد و آنجا چنان سخنهایی به بیان می‌آرد که در بیان نمی گنجد و نکته‌هایی که رسول در آن حال بر زبان می‌آورد ورای قال و بیان است★. وقتی هم از ابوبکر گله می کند که من از تو درخواستم تا مرا در این مکرمت شریک کنی و نکردی ابوبکر جواب می دهد که من و وی هر دو بندگان توییم و هم اکنون وی را به خاطر تو و در راه حق آزاد می کنم. ث

بلال که از آن پس خود را در خدمت به رسول و اسلام وقف می کند در سفر و حضر همه جا با وی همراهی می کند و همه جا مؤذن و خازن اوست. در فتح مکه چون هنگام ظهر رسول وی را اشارت می کند تا بر بام کعبه اذان اقامه کند اشراف قریش که بر بلندیهای اطراف رفته‌اند این آهنگ را ناخوش تلقی می کنند [۱٤]. از این گذشته حبشی بودن بلال یا اینکه وی الفاظ را چنانکه شرط است ادا نمی کند او را نزد بسیاری دیگر مطعون می‌سازد[۲]. گویند بلال شین را در کلمهٔ شهادت سین تلفظ می کرد و در این باب حدیثی هم هست که گویند چون وی را بدین سبب نزد رسول تشنیع کردند گفت: **سین بلال عندالله شین**، و با آنکه این حدیث را موضوع خوانده‌اند[۳] روایت در مثنوی منشأ قصه‌یی شده است★ که در تقریر مولانا لطف خاص دارد. بر وفق این روایت بلال در بانگ نماز، «حَیّ» را «هی» می گوید وچون عیبجویانش نزد رسول می گویند که این لحن خواندن و خطا کردن در لفظ اکنون که در مکّه آغاز بناست نارواست، رسول خدا جواب می دهد که همین هی گفتن بلال

که به جای حَیّ می گوید در نزد خدا — بهتر از صد حیّ و خیّ و قیل و قال★ است چرا که در نزد محبوب خطای محبان از صواب بیگانگان بهتر است و طرز فکر صوفیانه‌یی که در این تعبیر هست البته پوشیده نیست.

ج

داستان وفات یافتن بلال هم در **مثنوی** ★ تلقی عارف واصل را از مرگ که آنچه را حجاب وصال است رفع می کند (§ ۵٦ ت) تصویر می نماید. در اینجا زوجهٔ بلال چون وی را در حال نزع می بیند بانگ دریغ برمی دارد، اما بلال وی را از آن منع می کند که این نه جای دریغ است که من اکنون چون حیات جسم را رها می کنم به عیش واقعی می رسم و در این حال — تو چه دانی مرگ چون عیش است و چیست★. اینجا بلال حکمت ویران شدن تن را که مرگ وسیلهٔ آن است برای زن به بیان می آرد و نشان می دهد که با مرگ در واقع خانه‌یی تنگ و مختصر ویران می شود تا خانه‌یی معمورتر به وجود آید، و این اقوال که سخنان سقراط را در **رسالهٔ فایدون** (٦٤ ~) افلاطون به یاد مـی آورد در حقیقت حکمت صوفیه را بر زبان صحابه جاری می کند.

چ

اما در بارهٔ هلال که او نیز حبشی واز مستضعفان مسلمین بود قصه‌یی که در **مثنوی** ★ آمده است او را نمونهٔ اولیای ناشناخته نشان می دهد که به تعبیر صوفیه در قباب غیرت حق مستور می مانند و حقیقت حال آنها هم جز بر اولیا پدیدار نمی شود. این هلال که غلام مغیرة بن شعبه است[۴] بـر وفق روایت مولانا در ستورگاه خداوند خویش —که مولانا از او نام نمی برد و فقط او را یک امیر می خواند— ستوربانی می کند و او از حقیقت حالش البته خبر ندارد. از این رو وقتی رنجور می شود، مغیره فقط وقتی از این رنجوری نُه روزهٔ او آگهی می یابد که رسول خدا برای عیادت او به خانهٔ وی می آید، و وقتی از قدوم رسول اظهار خرسندی می کند پغبمر به وی خاطرنشان می کند اینجا —من برای دیدن تو نامدم★. اما هلال که چندین مدت در آن اصطبل با رنج و بیماری دست و گریبان است از دیدار و نواخت رسول جان تازه می گیرد و خود را همچون کسی می یابد که در رؤیا چنان بیند — که درآید در دهانش آفتاب★. پیداست که دیدار رسول خدا، از بنده‌یی گمنام، او را دربین صحابه تـا چه حد موردتوجه می سازد و مولانا با نقل قصهٔ او این نکته را نشان می دهد که در بین اولیای حق کسانی هم هستند که حقیقت حال آنها از انظار عام مستور می ماند و حقیقت حال آنها را جز خاصان حق درک نمی کنند.

ح

۱/۵۷— صفة الصفوه ۴۳۹/۱ ۲— طبقات ابن سعد III ، ۱٦۷/۱ —۳—

۵۸ چند قصه نیز بدون ذکر نام یا با ذکر نام در باب بعضی از صحابه در مثنوی هست که ظاهراً در نقل آنها نظر به حال شخص خاص ندارد و هر چند نام برخی را هم ذکر می کند نقل قصه ناظر به حال آنها نیست، ناظر به تقریر این معنی است که سابقهٔ معارف و احوال صوفیه، به صحابهٔ رسول و کسانی که از وی تربیت و ارشاد یافته‌اند منتهی می‌شود. فی المثل اینکه می گوید در بین صحابه حافظ قرآن کم بود★ و آنها چندان به حفظ قرآن علاقه نشان نمی‌دادند بلکه می کوشیدند تا به معنی آن تحقق پیدا کنند★ البته نظر به بیان این معنی دارد که شرط حفظ قرآن تحقق به لطایف معانی آن است، مجرد حفظ و سماع الفاظ آن فایده ندارد،و چنانکه حافظ هم خاطرنشان می کند صرف روایت آن مایهٔ نجات و فلاح نیست آنچه در این کار مایهٔ نیل به نجات می‌شود عشقی است[۱۵] که ناشی از آن است — وورای آن هیچ چیز به فریاد سرگشتهٔ گمراه نمی‌رسد. وقتی هم می گوید که بعضی صحابه دایم از رسول در باب کید و مکر نفس امّاره سؤال می کردند★،هر چندروایت مربوط به حذیفة بن الیمان از اکابر صحابه و هم منقول از اوست[1]، لیکن اشارت مولانا ناظر به این معنی است که تعرف شرّ برای تمیز خیر ضرورت دارد و آن کس که از شرور و مکاید نفس غافل بماند نمی تواند خود را از وقوع در آن حفظ کند. الف

همچنین قصهٔ عیادت رسول از صحابی رنجور★، که اصل آن به روایتی که از انس بن مالک منقول است می‌رسد[2]، به شرط و حدّ دعا که نزد صوفیه آداب خاصی[3] را متضمن است نظر دارد. به موجب اصل روایت، که مولانا با قصه‌های ضمنی و استطرادات خطابی تفصیل آن را به حدّ اطناب می‌کشاند، پیغمبر به عیادت این صحابی رنجور می رود و چون اورا سخت زار و نزار و مشرف به مرگ و هلاک می‌یابد از وی سؤال می کند که مگر دعایی ناروا کرده است که تا بدین حال وروز افتاده است؟ صحابی به خاطر می‌آورد که وقتی از خداوند درخواسته است تا عذابی را که در آخرت مقدّر اوست در دنیا به وی چشاند. پیغمبر می گوید سبحان‌الله ترا طاقت آن عذاب نیست چرا نگفتی اللّهم آتنا فی‌الدنیا حسنه وفی

→ اللؤلؤ المرصوع /۴۰ ۴— مآخذ قصص /۲۰۴

۵۷/★ پ: ۸۸۸/۶ ~ . ۸۹۸/۶ ~ ت: ۸۹۹/۶ ث: ۱۰۶۶/۶

ج: ۱۷۲/۳ ~ . ۱۷۷/۳ چ: ۳۵۱۷/۳، ۳۵۱۹/۳ ح:

۱۱۱۱/۶ ~ . ۱۱۶۴/۶، ۱۱۸۴/۶

الآخرة حسنه وقِنا عذاب النار[4]. البته دعای رسول خدا صحابی رنجور را شفا می دهد اما با نقل قصهٔ او مولانا ضمن اشارت به ضرورت توجه در معنی دعا، با توصیف گفت و شنود بین صحابی و رسول، رابطهٔ آنها را مثل رابطهٔ مرید مستفید با مرشد کامل نشان می دهد. ب

در واقع آنچه مولانا در حکایت اَنس بن مالک و همچنین در قصه‌یی که به ثوبان مولای رسول خدا منسوب است نقل می کند نیز به وجهی متضمن همین معنی است. در قصه انس★ که ازطفلی صحبت رسول را در می یابد و مدتها خدمتگار اوست مولانا نشان می دهد که درک صحبت مرشد کامل مایهٔ کمال است، از این رو ظهور کرامات هم از صحابهٔ رسول غرابت ندارد. بعلاوه این نکته که انس در این قصه خادم خویش را اشارت می کند تا منديل خوان را در پیش مهمانان در تنور اندازد و او هم بی تأمل این اشارت را به جا می آورد تنبیهی بر این معنی است که مرید را در به جای آوردن اشارت شیخ حق تردید وتزلزل یا **اعتراض** و توقف نیست. در عین حال کرامت اَنس هم که منديل را پاک و سفید و بی هیچ چرک و شوخ از تنور تفته بیرون می آورد به برکت وجود رسول خدا منسوب می شود که بارها با آن منديل دست و دهان خویش را پاک کرده است. پ

اما قصهٔ ثوبان که چون پیغمبر به وی می گوید اگر طالب جنّتی از کس چیزی مخواه★ در **مثنوی** بدون ذکر نام وی به بیان می آید. بر وفق روایت که ما ُخذ قصه است[5] ثوبان وقتی در حین سواری تازیانه از دستش می افتد از هیچ کس درنمی خواهدتاآن رابه وی دهند خودش از مرکب به زیر می آید و آن را برمی گیرد. چیزی نظیر این قصه، که در عین حال صورتی دیگر [۱٦] از روایت ثوبان است، از قول ابوبکر هم نقل است[6] اما اصل قصه، غیر از اشارت به مضمون حدیث، متضمن طرز تلقی آکنده از اعتماد و قبولی است که صحابه نسبت به قول رسول داشته اند، و پیداست که مولانا در عین حال می خواهد ضرورت طاعت و قبول مرید را از قول شیخ به طرز سلوک صحابه با رسول خدا مستند نماید. ت

۱/۵۸— صفة الصفوه ۱/۶۱۰ ۲— مآخذ قصص /۶٦ ۳— احیاء ۱/۳۱۱ ~
٤— مآخذ قصص /۷—٦٦ ۵— احادیث مثنوی /۱۸۸ ٦— صفة الصفوه ۱/۲۵۳

★/۵۸ الف: ۳/۱۳۸٦ ~ ۳/۱۳۹۱ ~ ، ۱/۳٦٦ ~ ب: ۲/۲۱٤۱ ~ پ: ۳/۳۱۱۰ ~ ت: ٦/۳۳۳ ~

۵۹ از سایر قصه‌ها هم که به احوال صحابه مربوط است قصهٔ سؤال کردن پیغمبر از زید و داستان معاویه و ابلیس نیز احوال صحابه را متضمن چیزی از مواجید و تجارب عرفانی صوفیه نشان می‌دهد، اما اصل این قصه‌ها ناظر به شخص زیدبن حارثه یا معاویهٔ بن ابی سفیان نیست، چرا که قصهٔ معاویه مأخذی در روایات ندارد و هر چند معاویه، به سبب آنکه خواهرش امّ‌حبیبه از آزواج نبی و امهات مؤمنین بود، گه‌گاه بر سبیل تعظیم خال المؤمنین خوانده می‌شد [۱۷]، بازاصل قصه با احوال و افعال او که به هر حال پایبندی زیادی به لطایف و اسرار شرع نداشت و مخصوصاً با این نکته که با شروع امارت او آنچه خلافت رسول خوانده می‌شد به نوعی سلطنت تبدیل گشت چندان موافق و مناسب به نظر نمی‌آید. قصهٔ زید نیز در اکثر روایات به وی مربوط نیست،در باب حارثهٔ بن سراقهٔ خزرجی از انصار نقل شده است[۱] و خود مولانا هم در مجلس ثالث از مجالس سبعه[۲]، آن را در باب همین حارثه روایت می کند و شک نیست که در هر دو قصه سرّ قصه همان لطایف عرفانی است، و آنچه مراد اصلی مولانا از نقل قصه‌هاست نیز بیشتر همان معانی است. الف

داستان معاویه با ابلیس★ در طی گفت و شنودی که بین آن دو پیش می‌آید پاره‌یی اقوال صوفیه را هم در بردارد که از آن جمله است مسألهٔ اعتذار ابلیس، و البته جواب مولانا به این مسأله که از زبان معاویه در این قصه اظهار می‌شود با آنچه بعضی دیگر از صوفیه مثلا حلاج و عین‌القضات در این باب داده‌اند تفاوت دارد[۱۸]. به هر حال غلبهٔ معاویه بر ابلیس نه فقط رأی مولانا را در باب این صحابی رسول که نزد امثال سنایی هم با نظر موافق و مساعد نگریسته نمی‌آید [۱۹] نشان می‌دهد، بلکه سابقهٔ این گونه گفت و شنودها را که نظایر آنها در باب مشایخ صوفیه و بعضی زهاد نیز منقول است به عهد صحابهٔ رسول منتهی می کند و برخی عقاید و آراء صوفیه را هم که از زبان معاویه مطرح می‌سازد بدین وسیله بر سابقهٔ عهد رسول وصحابه مبتنی می‌دارد. ب

در این قصه معاویه در قصر خویش خفته است و در را هم از درون حجره بسته است، ناگهان کسی اورا بیدار می کند و تا معاویه چشم می گشاید مرد پنهان می‌شود، معاویه همه جا گرد بر گرد قصر به دنبال این ناشناس می گرد و چون سرانجام وی را از پس دروبین پرده و در پیدا می کند از وی می‌پرسد کیستی و نام تو چیست و او جواب می‌دهد که من ابلیسم و اینجا چون معاویه از وی سؤال می کند که پس مرا برای چه بیدار کردی جواب وی مایهٔ حیرت اوست، چرا که می گوید

هنگام نماز بود بیدارت کردم تا ثواب **عجلّوا الطاعات قبل الفوت** که قول رسول است[۳] از تو فوت نشود. اینجاست که وقتی معاویه دعوی وی را با تردید می‌نگرد ابلیس اعتذار خویش را که حاکی از عشق و تسلیم در مقابل امر حق است و لطف و هیجان شاعرانه‌یی دارد★ به بیان می‌آرد و می کوشد تا معاویه را متقاعد کند که این اقدام وی به خاطر سابقهٔ عشق به حق و علاقه به طاعت اوست★ اما چون معاویه این دعوی وی را رد می‌کند و خصم را به ستیزه‌خویی و اضلال و مکر و خدعه منسوب می‌دارد، هر چند ابلیس از خود دفاع می کند★ و در طی این مجاوبات مسألهٔ وسوسه و خطا و جبر و اختیار و نظایر آنها موافق با مذاق صوفیه طرح و توجیه می گردد، سرانجام در دنبال اصرار و الزام معاویه ابلیس اعتراف می کند که این بیدار کردن او نه به خاطر آن بوده است که تا وی را به درک ثواب رهبری کند، برای آن بوده است که استغراق در خواب وی را از فوت نماز باز ندارد و آنگاه آن فضیلت و ثوابی که از حسرت خوردن بر فوت نماز حاصل می آید از وی فوت شود. پ

پیداست که این حسرت بر فوت نماز و اینکه فضیلت آن از فضیلت ادای نماز بیشتر هم هست از جنس اقوال صوفیه است که درد و حسرت مبتنی بر صدق و اخلاص را از مجرد اعمال خالی از درد و اخلاص بیشتر مرضی حق و مورد قبول درگاه وی می‌شمارند [۲۰] و مولانا با تقریر اهمیت این درد و شوق، هم مذاق صوفیه را در این مسأله توجیه و تأیید می‌نماید و هم در عین حال معاویه را از وقوع در مکر ابلیس تنزیه می کند و معارف واقوال صوفیه را از طریق اِسناد به او به عصر صحابه مربوط می‌دارد. با توجه به آنکه مولانا هم مثل غزالی درآنچه به احوال رجال و واقعات تاریخ مربوط است به غور و تدقیق محققانه ناظر نیست، این طرز تلقی مخلصانهٔ وی از احوال معاویه، که نزد اهل سنت و مخصوصاً کسانی که در محیط شام می زیسته‌اند [۲۱] نظیر بسیار دارد، البته غریب نمی‌نماید، معهذا بر رغم تلقی تکریم‌آمیزی که مولانا از معاویه دارد، تأمل در قصهٔ او با ابلیس در عین حال تا حدی این خلیفهٔ در «قصر» خفته را رمزی از حال کسانی نشان می‌دهد که هر چه آرامش خواب آنها را برهم می زند و آنها را ازغفلت و غروری که مایهٔ آسایش خیالشان است دور می کند به‌نحوی‌به‌ابلیس منسوب می‌دارند، و گویی می پندارند هر چه بیشتر در رؤیاهای خویش مستغرق باشند بیشتر از آنچه مایهٔ دغدغهٔ خاطر است دور می‌مانند. ت

داستان زید که وقتی رسول خدا از وی سؤال می کند چونی و چگونه صبح کرده‌یی، جواب می دهد که حقا همچون بنده‌یی مؤمن صبح کرده‌ام، و باز در جواب سؤال رسول که می پرسد نشان حقیقت این ایمان چیست★، مرتبهٔ یقین خود را به بیان

می‌آورد، دورنمایی از تصویر بهشت و دوزخ را عرضه می کند که از آنچه در **الغفران معرّی** و **کومدیای دانته** [۲۲] آمده است مجملتر، زنده‌تر، وگویاتر است. نقل قصه به مولانا مجالی می دهد تا مکاشفات صوفیه و حالات و مقالات ناشی از آن را بدان سان که در کلام قوم هست به عهد صحابه منسوب دارد و گفت و شنود رسول با زید را وسیله‌یی برای تقریر و توجیه این گونه اقوال صوفیه سازد. ث

زید در توجیه این دعوی، با اشارت به مجاهدتهای طولانی خویش خاطرنشان می کند که در پایان سیر و سلوک روحانی اکنون به جایی رسیده‌ام که در آنچه خلق آسمان می بینند من عرش و عرشیان را مشاهده می کنم* و چون در خلق می‌نگرم اهل دوزخ و بهشت را می‌شناسم و هم اکنون احوال آنها را آنچنان که در روز رستاخیز پیداست معاینه می بینم. با این نشانها که زید از مراتب کشف و یقین ارائه می کند و پیغمبر وی را از افشای اسرار ماورای آن باز می دارد* مولانا به طور ضمنی نشان می دهد که خرق استار حسّی و نفوذ در ماورای عالم محسوس، که اقلیم مکاشفات صوفیه است، شرطش ایمان است و مقالات صوفیه هم در این باب بدعت نیست به آنچه مورد بحث و اشارت صحابه و رسول خداست می رسد. ج

۶۰

زندگی تابعان و قدمای زهاد هم مثل احوال صحابه در **مثنوی** در هاله‌یی از حالات و مقامات صوفیه و اولیای مشایخ تصویر می شود و این از آنجاست که این گونه تابعان و زهاد مثل اویس قرنی، هرم‌بن حیان، ربیع بن خیثم، ابومسلم خولانی، حسن بصری، میمون بن مهران، عبدالله بن مبارک و سفیان ثوری را صوفیه غالباً از پیشروان طریقت خویش تلقی می کرده‌اند[۱] و زهد و ریاضت آنها را همچون نمونه و سرمشق سالکان راه نشان می داده‌اند. الف

از این جمله در **مثنوی** به اویس قرن مکرر اشارت رفته است و با آنکه هیچ قصه‌یی از حالات وی در سخن مولانا مجال بیان نمی‌یابد مجرد اشارت به آنچه صوفیه از قول رسول در باب وی نقل می کنند در کلام مولانا جالب است. گویند رسول خدا گفت: نسیم رحمت از جانب یمن می یابم **انّی لاجد نفس الرحمن من**

۵۹/۱ـ مآخذ قصص /۳۶ ۲ـ مجالس سبعه /۶۶ ۳ـ احادیث مثنوی /۶۴

۵۰/* ب: ۲۶۰۴/۲ ~ پ: ۲۶۱۷/۲ ~ . ۲۶۴۲/۲،

۲۶۷۲/۲ ~ ث: ۳۵۰۰/۱ ~ ج: ۳۵۰۷/۱، ۳۵۴۴/۱

قبل الیمن[۲] و این اشارت در نزد مولانا★ بوی پیراهن یوسف را که جهت یعقوب (§ ۲٤ث) فرستاده آمد به یاد می آورد و مولانا باز به مناسبت خاطرنشان می کند که چون اویس از خودی خود فانی گشته بود، آن زمینی آسمانی گشته بود★ و اینکه رسول خدا از جانب وی بوی رحمت و نسیم رحمت بشنود جای تعجب و انکار نیست. ب

در بارهٔ این اویس بن عامر قرنی (وفات: ۳۷ هجری) که بدون ادراک شرف صحبت با مجرد التزام در متابعت از رسول خدا خویشتن را برحسب روایات صوفیه منظور عنایت مخصوص آن حضرت و مستحق تشریف مرقع خاص وی می سازد[۳] مولانا اعتقاد بسیار نشان می دهد و اینکه هم از دستخط وی نقل است که «اویس قرنی می گوید کسی بر من گذرد و سلامی نکند بسی منتها دارم که آن دم را مشغول می کند و رنج و زحمت می شود»[۴]، تلقی مولانا را از سلوک و مجاهدهٔ وی نشان می دهد. پ

چنانکه در باب تلقی ارشاد از روحانیت مشایخ و بدون درک ظاهر صحبت آنـها کـه رابطهٔ ارادت و اسناد خرقهٔ شیخ ابوالحسن خرقانی با بایزید بسطامی مبنی بر آن است نیز در نزد مولانا★ بر اساس همین ارتباط اویس با روحانیت رسول مجال توجیه می یابد و «اویسیان» صوفی که «ایشان را به پیر حاجت نبود»[۵] هم به شیوهٔ متابعت که اساس طریقت اویس قرنی محسوب است منسوبند نه به شخص او. ث

در بارهٔ شیبان راعی (وفات: ۱۵۸) از قدمای زهاد که گویند امام شافعی (وفات: ۲۰٤) در کودکی اواخر عمر وی را دریافت و بعدها در حق او غالباً تکریم بسیار نشان می داد نیز در مثنوی هر جا اشارت هست احوال وی احوال هود نبی را به خاطر می آورد و مولانا در ذکر داستان هود واینکه وی در واقعهٔ عذاب صرصر (§ ۳٤ب) گرد مؤمنان خطی می کشید و باد به یاران وی که درون آن خط می ماندند هیچ زیان نمی رساند داستان شیبان را یاد می کند که چون به نماز جمعه می رفت گرد گوسفندان خطی می کشید★ودرآن مدت نه گرگ درون آن خط قدم می نهاد نه گوسفند از آن خط تجاوز می کرد★، و بدین گونه مولانا با نقل قصهٔ وی نشان می دهد که احوال اولیا هم با آنچه از انبیا نقل است توافق و تجانس دارد و لاجرم پیروی از احوال اولیا هم مثل متابعت انبیا مایهٔ نیل به کمال و نجات است. ث

در هر حال برخلاف احوال منقول از صحابه که کرامات منسوب به آنها تنها مأخوذ از روایات و سنن صوفیه نیست، کرامات منسوب به اولیا و مشایخ به روایات صوفیه و آنچه در مجالس قُصّاص و در خانقاههای قوم مذکور می شده است

برمی گردد و پاره‌یی از آنها در هر روایت به گونه‌یی دیگر نقل می‌شود یا به شیخی دیگر منسوب می‌آید، و در مثنوی هم مولانا با آنکه عین آنها یا نظایرشان را در کتب صوفیه دیده است چون به صورت قصه توجه ندارد و در ورای ظاهر به معنی و مفهوم آنها ناظر است قصص مربوط به زهاد و مشایخ را غالباً به همان شکل که در افواه اهل خانقاه رایج است و البته هم در مورد شخص قصه و هم در باب مکان و زمان وی به اقتضای احوال دستکاریهایی در آنها روی داده است نقل می کند، اما آنچه مفهوم نهایی تمام این روایات و عبارت از اعتقاد به کرامات اولیا و اسرار و رموزی که در اقوال و احوال آنها هست محسوب است، در این دگرگونیها البته تفاوت نمی کند و مولانا با نقل این قصه‌ها احوال مشایخ صوفیه را هم از مقولهٔ احوال صحابه و انبیا نشان می‌دهد و رشتهٔ ارتباطی را که بین شریعت و طریقت هست بدین گونه همه جا دنبال می کند.

ج

۶۱ ذکر نام یا احوال بعضی از قدمای صوفیه در مثنوی هر چند در بعضی موارد جز به اجمال و اشارت نمی‌آید، سلسلهٔ ارتباط طریقت قوم را در عهد وی با آنچه در عصر قدمای زهاد و تابعان بوده است تاحدی دنبال می کند. از این جمله اشارتهایی کوتاه به نام کسانی چون شقیق بلخی (وفات: ۱۹٤)، معروف کرخی (وفات: ۲۰٤) و جنید بغدادی (وفات: ۲۹۷) به مناسبت جرّ جرار کلام مجالی برای تفصیل در باب آنها نمی‌دهد★ چنانکه در باب فضیل بن عیاض (وفات: ۱۸۷) زاهد و عابد تائب و عارف عهد هارون الرشید با آنکه هم به توبهٔ او و هم به اینکه او قبل از توبه اشتغال به رهزنی داشت و چون توبه‌اش از روی صدق بود سرانجام بیخ فساد و جفا را از جان وی دور کرد اشارت می کند★ فرصتی برای ذکر جزئیات احوالش که در روایت عطار[1]، لطف و تأثیر خاص دارد پیش نمی‌آید،و البته آنچه از احوال این مشایخ به تفصیلتر می‌آید نیز از آن روست که مولانا احوال مشایخ و حکم و معارف آنها را همچمون جنودی الهی تلقی می کند (§ ١٤ب) که ارواح مریدان به وسیلهٔ

۱/۶۰– طبقات شعرانی /٦٥– ۲۷ ۲– تذکرة الاولیاء ۱۵/۱ ۳– همان کتاب ۱۷/۱– ۱٦ ٤– مناقب ۵۳۷/۱ ۵– تذکرة الاولیاء ۲٤/۱

۶۰/★ ب: ۱۲۰۳/۱، ۱۸۳۰/٤ ت: ۱۸۰۲/٤ ~ ث: ۸۵٦/۱ ~ ، ٦/٤۸۱۵ ~

آنها در طی کردن طریق سلوک شوق و قوت می یابد و از اینجاست که تمسک به نقل و تفصیل آنها را در هر مورد که جرّ جرّار کلام اقتضا دارد لازم می یابد. الف

از این میان، ذکر ابراهیم ادهم (وفات: ۱٦٦) در **مثنوی** و همچنین در **دیوان شمس**، **فیه‌مافیه** و **مجالس سبعه** [۲۳] طوری است که حاکی از توجه خاص مولانا در حق اوست. شاید در این مورد بلخی بودن ابراهیم عامل قابل ملاحظه‌یی باشد، اما اینکه وی را از جانب مادر جدّش به ابراهیم ادهم منسوب داشته‌اند[۲] ظاهراً اصلی ندارد، و اینکه بهاءولد پدر مولانا هم با وجود اشارات مکرر به ابراهیم ادهم[۳] در این باب چیزی نمی گوید نشان می‌دهد که مجرّد این انتساب نباید محرک قابل ملاحظه‌یی در توجه خاص مولانا به احوال ابراهیم بوده باشد. ب

البته داستان امارت ابراهیم در بلخ و اقدام وی به ترک ملک و جاه شاید از تأثیر افسانهٔ بودا که اهل بلخ از قدیم با احوال وی آشنایی داشته‌اند خالی نباشد، اما در روایات صوفیه هم جزئیات قصهٔ ابراهیم خالی از اختلاف نیست و هر چند حکایت امارت او محل تأمل است[۴]. این قصه بدان صورت که در **مثنوی** نقل می شود با سایر احوال و مقامات منسوب به ابراهیم هالهٔ درخشانی بر چهرهٔ این پیشرو طریقت زهد راستین و ترک دنیا در بین قدمای صوفیه می افکند. پ

به موجب این قصه که مولانا ظاهراً از عطار گـرفته است[۵]، وقتی این پادشاهزادهٔ بلخ شب هنگام بر سریر آرامش غنوده است و حارسانش با داروگیر برگرد بام و در مشغول حراست وی هستند طقطق و هوی و هایی از فراز بام می شنود*. چون می پرسد که بر بام کیست و آنجا چه می جویند قومی بوالعجب سر از بام فرو دارند که ما اینجا شتر خویش می طلبیم، و وقتی وی با انکار و تعجب می گوید آخر کیست که شتر را بر بام جوید؟ می گویند پس تو در این قصر و سریر چگونه دیدار حق می جویی؟ این سخن در وی چنان تأثیر می کند که به ترک ملک و جاه می گوید و در طلب حق چنان سر در بیابان می نهد که مثل پری بکلی از چشم خلق ناپدید می گردد*. ت

با ترک این ملک ظاهر، ابراهیم در عزلت و فاقه‌یی که می گزیند به ملک معنی می رسد و چنان استغنایی برای وی حاصل می آید که تمام قدرت ملک ظاهر در مقابل آن در نظرش بکلی بی خطر می شود. در همین حال است که وقتی در کنار دریا — به روایت عطار[۶] در کنار دجله — دلق ژندهٔ خود را می دوزد* امیری از بندگان قدیم او که از آن حوالی می گذرد چون وی را بدان حال فقر می بیند در خاطر می گذراند که مرد آن ملک شگرف را رها کرده است و خود را بدین ورطهٔ فقر و ث

بی برگی درانداخته است این را چه حکمت است، شیخ ژنده پوش که بر احوال ضمیر وی واقف می‌شود در آن حال سوزن خود را از دست به درون دریا رها می کند و آنگاه به آواز بلند آن را طلب می کند، بلافاصله صدها هزار ماهی غیبی که هر یک سوزنی زر بر لب دارند از دریا سر برمی‌آرند — که بگیر ای شیخ سوزنهای حق★، و اینجاست که ابراهیم از ملامتگر خاموش خویش می پرسد که باری —ملک دل به یا چنان ملک حقیر★؟ و با اینهمه مولانا این گونه کرامات را نیز برای چون او کسی قابل ملاحظه نمی‌یابد [۲۴] و پادشاهان ظاهر را ملامت می کند که چون از شراب بندگی بویی نبرده‌اند به ملک ظاهر قانع مانده‌اند و مثل وی تخت و دستگاه خویش را★ بر هم نزده‌اند وچنانکه از وی نقل است از ملک ظاهر بکلی دست نشسته‌اند. ث

در باب ذوالنون مصری (وفات: ۲۴۵) و شور و جنونی که بر وفق روایت مولانا او را به بیمارستان انداخت★ نیز در مثنوی قصهٔ جالبی هست که البته از حکایتی مربوط به احوال شبلی (وفات: ۳۳۴) مأخوذ است، و در احوال ذوالنون هر چند سخن از بند و زندان هست[۷] صحبت از شور و جنون نیست، اصل قصه هم در مورد شبلی نقل شده است[۸]. به هر حال وقتی شیخ را به بیمارستان می برند و آنجا به بند و زنجیر می کشند یاران به دیدنش می روند، به مجرد آنکه نزدیک وی می رسند ذوالنون می پرسد شما چه کسانید؟ چون خود رادوستان وی می خوانند شیخ آنها را دشنام سخت می دهد★ و چوب و سنگ برای آنها برمی دارد، یاران از بیم زخم و کوب وی می گریزند و شیخ سر می جنباند و بقهقهه می خندد که دعوی دوستی می کنند و از جفای دوست روی به گریز می نهند! پیداست که سرّ قصه ناظر به این معنی است که اولیای حق محنت و جفایی را که بر آنها می رود و لاجرم حکم و مشیت حق است باید تحمل کنند و آن کس که در مقابل این گونه محنت و مصیبت به تضرع و شکایت پردازد دم زدنش از محبت حق جز لاف و گزاف نیست. ج

۱/۶۱– تذکرة الاولیاء ۱/۸۵– ۷۴ ۲– مناقب ۱/۷۵ ۳– معارف ۱/۲۷۸، ۲/۱۳۵ ۴– جستجو در تصوف /۳–۳۲ ۵– تذکرة الاولیاء ۱/۸۶ ۶– همان کتاب ۱/۱۰۵ ۷– طبقات انصاری /۲۰ ۸– مآخذ قصص /۵۳

۶۱/★ الف: ۲/۳۰– ۹۲۶، ۵/۳۱۶۱ ت: ۴/۸۲۹ ~ ، ۴/۸۳۵ ث: ۲/۳۲۱۰ ~ ، ۲/۳۲۲۷، ۲/۳۲۲۸، ۴/۸– ۶۶۷ ج: ۲/۱۳۸۶ ~ ، ۲/۱۴۵۵

٦٢ معهذا اینکه سیمای بایزید بسطامی (وفات: ۲٦۱) در مثنوی جلوه و جاذبه‌یی بیشتر از سیمای ذوالنون مصری دارد، غیر از آنکه مولانا و مهاجران اهل خراسان که در بلاد روم مستمع و مخاطب وی بوده‌اند با احوال بایزید بیش از احوال ذوالنون آشنایی داشته‌اند، شاید تاحدی نیز بدان سبب باشد که ذوالنون به علم و حکمت مشهور بوده است و گویند رموز کیمیا می‌دانسته است[۱] والبته بایزید که ظاهراً اُمّی بوده است[۲] و با علم اهل قال سر و کاری نداشته است طبعاً بیشتر در نزد مولانا و اصحاب وی که خود علم رسمی اهل ظاهر را همچون مانعی در راه نیل به معرفت کشفی تلقی می کرده‌اند* مورد قبول بوده است. الف

به هر حال بایزید که مظهر علم کشفی است نزد مولانا قطب العارفین* محسوب است و با آنکه در جواب مشهوری که خود وی به سؤال شمس تبریز در باب تفاوت بین حال بایزید و **سبحانی** گفتنش با حال رسول خدا و **ماعرفناک** گفتن وی می دهد بایزید را به تنگ ظرفی منسوب می دارد[۳]، در مثنوی سبحانی گفتن بایزید را از استغراق و مغلوبیت او ناشی می داند و حکایت حال اورا در این مورد ظاهراً یادآور حکایت حال حلاج و **اناالحق** گفتن او می یابد، از این رو ترجیح می دهد از تقریر این احوال لب فروبندد و در این باب بیش دم نزند*. ب

در قصه‌یی که مولانا در این باب نقل می کند چون بایزید در آن حال بیخودی که دارد شب هنگام **سبحانی مااعظم شانی** بر زبان می آورد* صبحگاهان یاران بر وی اعتراض می کنند که دوش چنین وچنان گفتی و این خود صلاح نیست، بایزید که می داند آنکه چنین سخنی گفته است «خود» او نیست و او نه از «خود» چنین دعویها می کند به یاران می گوید که دیگر بار اگر چنین کار و مشغله یی پیش آرم — کاردها بر من زنید آن دم هله*، مریدان کاردها آماده می کنند و چون بایزید دیگر بارخود را از آن شراب روحانی بیخود می یابد دوباره بانگ برمی دارد که —نیست اندر جبّه‌ام الاّ خدا*، و مریدان که از خشم و غیرت دیوانه می شوندکاردها برمی آرند و شیخ را به زیر ضربه می گیرند اما کاردهاشان فقط خود آنها را مجروح می کند و صبحگاهان همه در می یابند که در آن حال بیخودی تن شیخ با تن دیگران تفاوت دارد و از این روست که مثل آنها مجروح و هلاک نمی شود و در چنان حالی پیداست که آن سخن هم از وی نیست. معهذا مولانا این حال بیخودی را ورای تقریر و قال می یابد و چون آن را مظنهٔ زلّت و حیرت عوام می پندارد در توجیه و تقریر آن سکوت را بیشتر مصلحت می شمرد. پ

در باب **قصهٔ حلاّج** (وفات: ۳۰۹) که همین حال بیخودی بایزید وی را نیز به اناالحق گفتن وامی‌دارد، مولانا ظاهراً از باب مراعات افهام عام به نقل و تقریر نمی‌پردازد و در ضمن اشارتهایی کوتاه تفاوت بین «اناالحق» گفتن او را★ با آن «آنا گفتن که از فرعون سر زد★ نشان می‌دهد★ و بدین‌سان حکم اهل ظاهر را در باب او تخطئه می‌کند. به هر حال با آنکه مولانا به داستان حلاج علاقهٔ خاص دارد و قول او را در اعتذار ابلیس که در کتاب الطواسین[۴] اوست در قصهٔ ابلیس و معاویه (۵۹ § ب) به نحوی تقریر می‌کند و مضمون یک بیت منسوب به اورا هم در چندین موضع مثنوی اخذ و تضمنین می‌کند[۵]، مجالی برای طرح قصهٔ پرشور او عرضه نمی‌کند و شاید چون دوست دارد سرّ دلبران را در حدیث دیگران نقل نماید★ احوال و تجارب روحانی حلاج را هم به نحو ابهام در همین ماجرای سبحانی گفتن بایزید تصویرمی نمایدوبه رعایت حوصلهٔ افهام اهل ظاهر از تبیین و تقریر بیشتر در این اسرار تن می‌زند. ت

به هر حال پاره‌یی اقوال بایزید که در حوصلهٔ فهم ابنای عوام نیست نزد صوفیه شطحیات خوانده می‌شود و در تقریر بعضی از آنها نیز مولانا، از اینکه سخنش مایهٔ زلت و حیرت ناقص فهمان شود، اجتناب دارد و در بعضی موارد اقوال و اشارات وی را با ایجاز و ابهام نقل می‌کند و از بحث و تفصیل آنها که جز با ادراک آن گونه عوالم برای عام خلق ممکن نیست اجتناب می‌نماید. از جمله قول وی را در باب تفاوت بین کعبهٔ دل با کعبهٔ گل[۶]، که غالباً در کلام صوفیه و شعرا مضمونی رایج و شایع است، از طریق نقل شیخی ناشناس تقریر می‌کند. در اینجا وقتی بایزید به قصد حج عزیمت راه می‌کند★ در بین راه به شیخی نابینا می‌رسد که درویش و صاحب عیال است★ و چون وی از گفت و شنود با پیر بسطام درمی‌یابد که عزیمت حج دارد و دویست درم نیز با اوست به وی پیشنهاد می‌کند که آن درمها پیش وی نهد و خود هفت بار گرد وی طواف کند که حج وی حاصل می‌شود. در توجیه دعوی خویش هم می‌گوید که تا آن خانه بنا شده است حق یک بار هم به آنجا نرفته است و در خانهٔ دل وی هرگز جز آن خدای حی هیچ‌کس درون نشده است. جنبهٔ شطح‌آمیزی که در این کلام هست البته مخفی نیست و پیداست که مولانا وبایزید هم آن را متضمن مفهوم رمزی می‌پندارند، و از طرز اشارت مولانا★ نیز این نکته روشن است. ث

با توجه به آنکه نظیر این قول از اسباب عمده در حبس و نکال حلاج شده است[۷]، اینکه بایزید و مولانا این قول رمزآمیز را به یک شیخ ناشناخته منسوب

می دارند قابل درک می نماید. در واقع با آنکه بایزید مکرر مورد اتهام و اعتراض عوام و اهل ظاهر واقع می شود، احوال او بدان گونه که در مثنوی تصویر می گردد حاکی از سعی و اصرار در حفظ شریعت و متابعت سنت به نظر می رسد. در التزام همین متابعت است که گویند وقتی می بیند در ادای نماز احساس کاهلی می کند★ در می یابد که این کاهلی از آن روست که آب بسیار خورده است همان دم با خود شرط می کند که تا یک سال آب نخورد. پیداست که التزام ریاضت و مجاهدت را بایزید وسیله یی برای حفظ و متابعت سنت می یابد، و با این سعی در التزام شریعت عجب نیست که در زمان وی وقتی از یک گبر کافر در می‌خواهند★تا مسلمان شود[8] جواب می دهد که این اسلام اگر آن است که بایزید دارد من طاقت آن ندارم، و اگر ایمانی است که شما دارید آن خود به کار من نیاید از آنکه هر کس هم صدگونه شوق و میل به ایمان دارد– چون به ایمان شما او بنگرد★، آن همه میل و علاقه در دلش بیکبارسرد می شود. ج

٦٣

اینکه ولادت ابوالحسن خرقانی (وفات: ٤٢٤) را هم بایزید به سالها قبل از زادن وی مژده می دهد اشارت به استمرار نفحهٔ روحانی اوست در وجود شیخ ابوالحسن که از روحانیت پیر بسطام ارشاد و تربیت می یابد (§ ٦٠ت) و او نیز مثل بایزید سرمشق مجاهدت در طریق شریعت و در عین حال مظهر آن گونه علم کشفی است که در حوصلهٔ کتاب و دفتر نمی گنجد و ورای قیل و قال اهل مدرسه است. قصه یی که مولانا در این باب نقل می کند★ حال بایزید را در اشراف بر ضمایر و اخبار از واقعات پرتوی از حال رسول در اعلام حال اویس قرن و اظهار شوق به لقای او نشان می دهد و البته در مورد بایزید چنین اشراف را از مقولهٔ دریافتی می داند که

---

٦٢ ١– ارزش میراث صوفیه /٦٠–٥٩ ٢– جستجو در تصوف /٨–٣٧ ٣– رسالهٔ فریدون /٨– ١٢٧ ٤– /٤٣ ٥– سرّ نی /٢٦١پ ٦– تذکرة الاولیاء ١/١٣٩ ٧– جستجو در تصوف /١٤٨ ٨– تذکرة الاولیاء ١/١٤٩

٦٢/★ الف: ٣٤٥٩/١ ب: ٩٢٧/٢، ٢١٤٥/٤ پ: ٢١٠٢/٤ ~ . ٢١٠٥/٤، ٢١٢٥/٤ ت: ٣٠٥/٢، ٢٥٢١/٢ ~ . ٢٠٣٥/٥ ~ . ١٣٦/١ ث: ٢٢١٨/٢ ~ . ٢٣٣٧/٢. ٢٢٥٠/٢ ~ ج: ١٦٩٩/٣. ٣٣٥٦/٥ ~ ، ٣٣٦٦/٥

صوفیه از آن به وحی دل★ تعبیر می نمایند[1] و آن را هم بر فراست مؤمن که ینظر بنورالله وصف آن است مبتنی می دانند. الف

به موجب این داستان وقتی بایزید با جمعی از مریدان به صحرا می رود، ناگهان در سواد ری ز سوی خارقان★ بویی خوش به مشام وی می رسد. البته اشارت مولانا در باب محل خرقان مسامحه‌آمیز و نشان ناآشنایی با موضع واقعی بسطام و خرقان است که اهل تحقیق در آن ایام در باب این «دیه دزدان»[2] لااقل این اندازه می گفتند که «و هی قریة فی جبال بسطام علی طریق استرآباد»[3] و البته آن را با سواد ری که در غرب قومس واقع بود خلط نمی کردند. در هر حال بایزید ناله‌یی مشتاقانه از دل برمی آورد، آن بوی خوش را عاشقانه به دم در می کشد و در حالش نوعی دگرگونی پدید می آید. مریدی در بارهٔ این نفحه و این دگرگونی وی از شیخ سؤال می کند و چون الحاح می ورزد بایزید می گوید که از اینجا بوالعجب بویی به مشام من می رسد — همچنانکه مر نبی را از یمن★. آنگاه از «وحی غیب» که در واقع اینجا همان «وحی دل» در تعبیر صوفیان است به یاران آگهی می دهد که «بعد چندین سال» در این ده کسی به دنیا می آید که ابوالحسن نام دارد و وصف و حلیه اش چنین و چنان است و مقام او از من افزون است. جالب آن است که آنچه بایزید در وصف حلیهٔ ظاهر و سرّ باطنی وی به بیان می آرد سالها بعد از وفات بایزید که ابوالحسن خرقانی چشم به جهان می گشاید در باب وی راست می آید. ب

این داستان که اصل آن ظاهراً از تذکرة الاولیاء عطار مأخوذ باشد[4] بدون شک سالها قبل از مولانا و عطار در توجیه ارتباط روحانی بین خرقانی و بایزید در بین صوفیه رایج بوده است، و شاید مریدان شیخ خرقانی در وضع یا نشر آن بیشتر نظر به بیان این نکته داشته اند که نسبت خرقهٔ شیخ ابوالحسن خرقانی را به بایزید برسانند، اما مولانا در ذکر داستان، غیر از تکریم مقام مشایخ و اولیا و تقریر وحدت و اتحاد روحانی آنها، می خواهد وحی دل را که در نزد صوفیه پرتوی از وحی حق و صورتی از جلوه‌های آن محسوب است در وجود بایزید موجب و وسیلهٔ نیل به همان حالی نشان دهد که منجر به اِخبار رسول خدا از حال اویس قرنی گشت، و البته این شباهت بین حال بایزید با حال رسول که در مورد بایزید از متابعت شریعت و از التزام سنت رسول خدا حاصل شده است سرّ فاصله‌یی را که بین اشارت سبحانی و عبارت ماعرفناک هست برای مخاطب مثنوی قابل توجیه می سازد و سؤال شمس تبریز را از مولانا در این باب —که در واقع اولین گفت و شنود بین شمس تبریز ومولانا [۲۵] هم هست— سؤالی دقیق و دهشت انگیز نشان می دهد. پ

۶۴ شیخ «خارقان» را که تصویر دیگری از بایزید محسوب است مولانا یک جا در **مثنوی** «شیخ دین» می‌خواند★، و هر چند در هر مورد که این تعبیر را در **مثنوی** به کار می‌برد کلام وی ناظر به شیخ خرقانی نیست [۲۶]، با توجه به شهرت اُمّی بودن شیخ و انتسابش به طبقهٔ خربنده از عوام محترفه [۲۷] پیداست که علاقهٔ مولانا در حق این شیخ زاهد عامی تاحدی نیز انعکاس علاقهٔ مولانا در حق شیخ صلاح‌الدین زرکوب قونوی است، که او نیز مثل شیخ خرقانی به محترفهٔ عوام انتساب دارد و هم مثل شیخ ابوالحسن با آنکه امی است و حتی الفاظ رایج را هم به ضبط درست ادا نمـــی کند در متابعت شریعت قدم راسخ دارد و در عین حال از تجربهٔ خویش لطایف و اسرار قابل ملاحظه‌یی در باب احوال و واقعات اهل سلوک به بیان می‌آورد که می‌تواند مایهٔ ارشاد و هدایت طالبان طریق باشد. به هر حال مولانا علاقه و اعتقادی راسخ در حق شیخ دارد و شاید تاحدی تحت تأثیر توجه به احوال اوست که از وجود شیخ و عارف به طور مطلق و در معنی عام گه‌گاه تعبیر به «بوالحسن»★ می‌کند. الف

قصهٔ مثنوی ★ در باب جستجوی اشتیاق‌آمیز آن مرید که به طلب شیخ خرقان آمد و به احتمال قوی باید از روایت شیخ عطار[1] مأخوذ باشد در اصل روایات صوفیه در بارهٔ بوعلی سینا (وفات:۴۲۸) نقل است و شک نیست که راویان قصه با نقل آن خواسته‌اند نشان دهند که در عالم سلوک حتی ابن‌سینا هم با تمام مراتب دانش خویش‌در پیش‌کسی‌که‌قول: **وجدت الله فی صحبة حماری،** آن گونه که سمعانی[2] از زبان وی نقل می‌کند نقد حال و زبدهٔ سلوک اوست، از علم و معرفت خویش بیرون می‌آید و همه در وی مستغرق می‌شود. معهذا شاید این نکته که مولانا نام این مرید طالب را ذکر نمی‌کند حاکی از کراهت و اجتناب وی از اشارت به اِسناد سلوک به کسی باشد که در **مثنوی** و در نزد صوفیه به عنوان حکیم و باحث و فلسفی موصوف است و مولانا هم مثل سایر صوفیه کسانی چون وی را از طلب گـنج حقیقت محجوب و از نیل به حق محروم می‌داند. به هر صورت، قصه در عین حال نشان می‌دهد که حقیقت حال اولیای حق گه‌گاه از نزدیکان آنها هم مستور می‌ماند و با



۶۳/۱— سرّ نی/۱۰۵فا ۲— تذکرة الاولیاء ۲/۲۰۱ ۳— الانساب /۱۹۴ب ۴— مآخذ قصص /۱۴۰

۶۳/★ الف: ۴/۱۸۰۲ ب ، ۴/۴— ۱۸۵۲ ب: ۴/۱۸۰۴، ۴/۱۸۲۶

چنین حالی البته مایهٔ تعجب نیست که زن شیخ هم از ادراک مراتب کمال او محجوب مانده باشد. ب

در قصهٔ مثنوی صحبت از درویشی است که از شهر «طالقان» —به خاطر قافیه!— عازم زیارت شیخ «خارقان» می‌شود و از اینجا در کلام شاعر نه فقط ضرورت قافیه نام خرقان را به خارقان تبدیل می‌نماید بلکه ضرورت وزن هم لفظ بوالحسن را در نـــام خود شیخ به صورت بوالحسین* در می‌آورد، و پیداست که به این قدر مسامحه با گویندهٔ مثنوی جای مضایقه نیست. باری درویش طالب مسافر کوهها می‌برد و وادیها طی می‌نماید و با صدق و نیاز عزیمت دیدار شیخ می‌کند، وقتی هم به مقصد می‌رسد از همان گردراه خانهٔ شیخ را سراغ می‌گیرد، اما زن شیخ از همان پشت در وی را ریشخند می‌کند و به باد طعن می‌گیرد که دیدار این سالوس زرّاق که جز گـــمراه کردن گولان و خام ریشانی چون تو کاری نمی‌کند برای تو چه حاصل دارد؟ از بس زن در باب شیخ و مریدانش فحش و ناسزا می‌گوید مرید مسافر به خشم می‌آید و با خشم و عتاب وی را تهدید می‌کند و از پیش خانهٔ شیخ دور می‌شود، اما چون از اهل محل حال و نشان شیخ را می‌پرسد به وی می‌گویند که شیخ به فلان بیشه رفته است تا هیزم بیاورد. پ

مرید طالب که در جستجوی شیخ به جانب بیشه روان می‌شود و در بین راه با خود همه در این اندیشه است که این شیخ دین چنین زنی را چگونه در خانه همنشین دارد ناگهان در نزدیک بیشه شیخ را می‌بیند که هیزم خویش بر پشت شیری بار کرده است، خودش هم بر سر بار نشسته است و ماری را همچون تازیانه در دست دارد و با اشارت آن شیر را از بیشه به بیرون می‌راند. چون چشم شیخ به این مرید می‌افتد اندیشهٔ او را در می‌یابد، بر روی وی می‌خندد و می‌گوید تحمل آنچنان زن از هوای نفس نیست واگر صبر من بار آن زن را نمی‌کشید، شیر نر در اینجا تن به بیگار من نمی‌داد. ت

داستان البته برای مرید طالِبْ این معنی را روشن می‌کند که با رفیق زشت باید ساخت* و مرد تا بار عیال نکشد و تندخویی و جفای وی را تحمل نکند به مرتبهٔ کمال که متابعت از سنت نکاح هم مثل سایر سنتهای شرعی شرط نیل بدان است نمی‌رسد. در عین حال از فحوای داستان این نکته هم برمی‌آید که اولیای حق از انظار مستور می‌مانند و حتی ازواج و اقارب آنها نیز ممکن است به سرّ حال آنها راه نیابند. ث

٦٥

اینکه قصه‌های مثنوی در باب کرامات مشایخ همیشه ناظر به شخص آنها نیست و گاه به طور کلی نظر به رفع استبعاد این گونه احوال از اولیا دارد نکته‌یی است که حکایت حلواخریدن شیخ احمد خضرویه★ (وفات: ۲٤۰) آن را به نحو روشنی نشان می‌دهد. در این حکایت این معنی که مولانا قصهٔ فرجام کار شیخ احمد خضرویه را با وامداران وی[1] با داستان حلواخریدن شیخ ابوسعید از کودک ناطف فروش[2] به هم می‌آمیزد و از ترکیب آنها حکایت واحدی در باب شیخ احمد بیان می‌کند، اگر این ترکیب از نوع خلط عمدی نباشد، نشان می‌دهد که قصه به هر حال به کرامات خاص شیخ خضرویه نظر ندارد، والبته اگر هم خلط بین دو قصه غیرعمدی نباشد همین عدم‌توجه به نقل صورت درست روایت حاکی از آن است که در این حکایات احوال شیخ خاصی منظور نیست، مقصود بیان آن است که وصول سالک طالب به مراتب کمال در سیر الی الله صدور چنین کرامات را از جانب آنها ممکن می‌سازد، و چون اولیای حق با وجود تفاوت صورت تفاوت در معنی ندارند نظیر این گونه احوال از هیچیک غرابت ندارد و آنچه بر دست یکی صادر می‌شود از دست دیگران هم صدور آن ناممکن نیست. الف

به هر حال شیخ احمد خضرویه، چنانکه در روایت مولانا آمده است و شیخ عطار هم بدین معنی اشارت دارد، طی سالها ده هزار درم از بزرگان وام گرفته بود و از جوانمردیی که داشت خرج فقیران کرده بود و حتی خانقاه خود را هم از همین مالها ساخته بود★. در بیماری مرگ که عمر شیخ به آخر رسید چهارصد دینار وام بر وی باقی مانده بود، طلبکاران برای دریافت مال خویش بر گرد بالین وی در خانقاه جمع آمده بودند و قیل و قالی می کردند. در این بین کودک حلوافروشی بانگ برآورد و شیخ، که از بیماری مثل شمع در آخرین گداز بود، به اشارتِ سر از خادم درخواست تا جمله حلوای کودک را بخرد و غریمان را یک لحظه به شیرینی مشغول دارد تا در این میان فتوحی حاصل آید و وام همهٔ طلبکاران پرداخت شود. ب

وقتی حلوا که تمام آن را خادم شیخ از کودک به نیم دینار خریده بود در کار غریمان شد، شیخ در جواب کودک که بهای حلوا را مطالبه کرد گفت بهای آن را از

←

۱/٦٤ــ تذکرة الاولیاء ۲۰۷/۲ ۲ــ الانساب /۱۹٤ب

٦٤/★ الف: ۲۱۱۹/٦، ۵۹/۲ ب: ۲۰٤٤/٦ ~

۲۰٤٤/٦ ث: ۲۱٤۷/٦

کجا آرم که —وام دارم می‌روم سوی عدم★. چون کودک به گریه افتاد و غریمان هم نسبت به این اقدام اخیر شیخ به حیرت و انکار دچار شدند، بالاخره هنگام نماز دیگر خادمی از راه رسید — یک طبق بر کف ز پیش حاتمی★.

پ

این حاتم صاحب همت هدیه‌یی که در این طبق پیش شیخ فرستاده بود عبارت بود از چهارصد دینار زر که بر یک گوشهٔ طبق و از برای غریمان‌بود، با نیم دینار دیگر که در ورقی کاغذ پیچیده بود بر گوشهٔ دیگر و بهای حلوای کودک می‌شد. وقتی غریمان این حال بدیدند از در پوزش درآمدند، و چون از آن همه بدگمانی وقیل و قال که جهت دریافت مال خویش کرده بودند عذر خواستن گرفتند شیخ گفت که من آن گفتار و قال شما را بحل کردم از آنکه حصول «فتوح» و حوالهٔ آن به گریهٔ کودک موقوف بود و تا این کودک نمی‌گریست بحر رحمت حق به جوش نمی‌آمد★. تعبیر اخیر که مولانا آن را در زبان شیخ خضرویه در خطاب به غریمان وی می‌نهد در روایت **اسرارالتوحید** از زبان شیخ ابوسعید بدین عبارت به بیان می‌آید که «این زر دربند اشک این کودک بوده است»[۳]، و بدین‌سان مولانا نتیجهٔ حکایت شیخ ابوسعید و کودک حلوافروش را با داستان شیخ احمد خضرویه پیوند می‌زند و نشان می‌دهد که در نقل این گونه کرامت، به شخص خضرویه نظر ندارد، مرادش تقریر کرامات اولیاست.

ت

۶۶

این نکته نیز که آنچه مولانا در **مثنوی** در قصهٔ عیاضی از زبان او نقل می‌کند★ در روایت عطار[۱] در باب شیخ احمد خضرویه مذکور است شاهد دیگری است که هم معلوم می‌دارد در چنین قصه‌ها نظر به شخص نیست، قصه ناظر به نوع اولیا و احوال آنهاست، با آنکه نام این عیاضی را ولی محمد اکبرآبادی شارح **مثنوی** ابوبکر محمدبن احمد می‌خواند، قراین نشان می‌دهد که وی بایدیک تن از **مطوّعهٔ** غازیان باشد و به هر حال با عیاضی نامی که در عهد سامانی در ثغر ماوراءالنهر به غزای کفار ترک اشتغال داشته است به احتمال قوی باید یک‌تن بوده‌باشد[۲].

الف

در طی قصه مولانا از قول این عیاضی نقل می‌کند که من نود بار — در عنوان

---

۶۵ ۱ــ تذکرة الاولیاء ۱/۲۹۴ ۲ــ اسرار التوحید ۷۸/ ۳ــ مآخذ قصص ۴۷/

۶۵/★ الف: ۲/۳۷۶ ~ ب ۲/۳۷۸ ب: ۲/۴۰۱، ۲/۴۲۶ ت: ۲/۴۴۲

حکایت هفتاد بار– تن برهنه به غزا رفته بودم اما با آنکه طالب شهادت بودم هیچگاه بدان فایز نشدم، بالاخره به چله و خلوت که ریاضت نفس و جهاد اکبر بود روی آوردم، درخلوت ریاضت نیزیک بارچون بانگ طبل غازیان بشنیدم نفس من طالب غزا شد، با وی گفتم این میل به غزا از کجا و چرا در تو پیدا شد؟ گفت در خلوت ریاضت و چله هر روز مرا می کُشی و هیچ کس هم از حال من خبر ندارد می پندارم اگر در غزا کشته شوم، هم من از اینکه هر روز چندین بار بمیرم خلاص می شوم و هم مردم از مردی و ایثارم آگهی می یابند. با نفس گفتم که این منافقی است و ترا در این جهاد اکبر نگه می دارم و تا من زنده ام از خلوت سر برنمی آرم★. درست که صوفی در خلوت انزوا هم به گمان خود غزا می کند و بی سر و صدا می خواهد نفس خود را به قوّت سر پنجهٔ ریاضت هلاک کند، اما تا وقتی در این خلوت انزوا با نفس خود تنهاست هنوز در پنجهٔ او اسیر است، و هر چند نفس کشته شدن را به خاطر نیل به ثواب دوست می دارد اما کشتن را بیشتر دوست می دارد، و به هر حال این هر دو وقتی بدون صدای بوق و کرنا باشد برای او هیچ هیجانی ندارد، با رضای خاطر به مرگ آرام و بی سر و صدای گوشهٔ عزلت تسلیم نمی شود. معهذا قصهٔ عیاضی نشان می دهد که جهاد واقعی جهاد با نفس است و در مقابل آن اقدام به جهاد اصغر در حکم بهانه جویی برای رهایی از دشواریهای جانفرسای آن است. ب

در قصه یی هم که مولانا از احوال شیخ عبدالله مغربی (وفات: ۲۹۹) نقل می کند★ نشان می دهد که آنچه اوقات اولیای حق را روشن می دارد انعکاس انوار باطن آنهاست و با چنین حالی وقوع کرامات از دست آنها البته مایهٔ تعجب نیست. در باب این شیخ مغربی درروایات صوفیه عجایب و کرامات جالب نقل می شود و شیخ الاسلام انصاری[۳] می گوید «که هرگز وی تاریکی ندیده بود، آنجا که خلق را تاریکی بودی وی را روشنی بودی»، و مولانا که این قصه را نقل می کند از زبان صوفیان هم خاطرنشان می کند که او شبها در بیابانها سیر می کرد و هرگز در تاریکی شب نه پایش در گل می رفت نه سنگ و خاری آن را آزار می داد. قصهٔ وی نشان می دهد که جان عارف با انوار الهی ارتباط دارد و از اینجاست که طریقت او در سلوک از ذلت و ضلال در امان می ماند. پ

۱/٦٦ – تذکرة الاولیاء ۲۸۹/۱ ۲– سرّنی ۸۱٤/۲ ۳– طبقات /۲۰۵

٦٦/★ الف: ۳۷۸۰/۵ ~ ب: ۳۷۹۹/۵ پ: ۵۹۸/٤ ~

۶۷ معهذا در باب یک شیخ دیگر که داستان احوال او نیز حاکی از اتصال با همین انوار باطنی است و **مثنوی** از وی به عنوان دقوقی یاد می کند★ ذکری در آثار صوفیه نیست و قصهٔ مکاشفه‌یی هم که مولانا از وی نقل می کند به همین صورت در احوال سایر مشایخ نیامده است. آیا باید وی را، چنانکه علاّمه محمد قزوینی خاطرنشان می کند، با عبدالمنعم دقوقی (وفات: ۶۴۵) تطبیق کرد، و گمان کرد مولانا برای آنکه این مکاشفات رمزی را به کسانی از مشایخ که احوال آنها مجهول نیست و لاجرم اسناد چنین مکاشفات به آنها جز با اتکا بر اسناد و روایات ممکن نمی‌شود منسوب ندارد به وی مربوط کرده است[۱]، یا دقوقی شیخی گمنام از معاصران وی و از اولیای مستور عصر بوده است و آن گونه مکاشفات را که در آن ایام از احوال وی در افواه عام بوده است مولانا خواسته است دراین قصه توجیه و تحلیل کند؟ البته از یک شیخ دیگر به نام دسوقی در کتب صوفیه یاد شده است[۲] که برخی کرامات از او نقل است اما او بعد از گویندهٔ **مثنوی** وفات یافته است (۶۷۵)، و بر فرض آنکه نام دقوقی بعمد یا غیرعمد تحریف دسوقی باشد باز با توجه به آنکه مولانا در حق دقوقی صیغهٔ ترحیم و دعای «رحمة الله علیه» به کار می برد★ پیداست که نام او با نام این دسوقی نباید خلط شده باشد. الف

در هر حال داستان دقوقی بدان سان که در **مثنوی** نقل شده است از جنس واقعات صوفیه است، چنانکه نظایر آن در فتوحات محیی الدین بن عربی هم هست[۳]، و اینکه عین آن ظاهراً در جایی دیگر مذکور نیست شاید حاکی باشد از وجود یک اصل مستقل مربوط به احوال یک تن از اولیای مجهول، یا اینکه از «واقعهٔ» مربوط به تجربهٔ روحانی خود مولانا حاکی باشد که چون خواسته است سرّ دلبران را در حدیث دیگران نقل کند★ از اسناد آن به تجربهٔ خویش خودداری کرده است، و این امری است که در خود **مثنوی** در سؤال عارفی از آن پیر کشیش★نیزنظیردارد و آنجا نیز مولانا قصه‌یی را که به خود وی مربوط است[۴] به عارفی مجهول منسوب می دارد. ب

باری مکاشفات دقوقی که مولانا آن را هم از قول وی نقل می کند شامل عجایبی است از احوال باطنی که برای دقوقی در ضمن سفرهای آفاقی از سفرهای انفسی حاصل شده است، و با توجه به علاقه‌یی که صوفیه به سفر در آفاق نشان می داده‌اند و مشاهدهٔ عجایب آن را موجب کسب عبرت از احوال ظاهری عالم می دیده‌اند، این عجایب عالم باطنی که دقوقی نقل می کند مکاشفات روحانی صوفیه را هم ازنوع سیر در انفس نشان می دهد و تصویری که مولانا از آن عرضه

می کند از جالبترین واقعات رمزی قوم محسوب می شود. پ

دقوقی، چنانکه مولانا نقل می کند*، دایم در سفر است و می پندارد اگر در جایی اقامت طولانی کند عشق آن مسکن در دلش راه می یابد و برایش تعلق و پایبندی حاصل می آید. از این رو کمتر اتفاق می افتد که دو روز در یک محل بار اقامت بیندازد، بعلاوه شیخ که در فتوا امام خلق است و شبها هم که از سیر آفاق فرو می ماند اوقات خویش مصروف عبادات می کند، در عین حال طالب کاملان است و مثل موسی که طالب خضر شد (§ ۲۷ ث) وی نیز نیل به صحبت خاصان حق را به دعا می خواهد. از این رو سال و ماه در سفر است* والبته این سفرهای وی هم تنها سیر جسمانه نیست، سیر در باطن و در اقلیم «بیچون» هم وی را در طی این سفرها گرم پوی می دارد. ت

دقوقی می گوید روزی مشتاق‌وار راه می پویم تا نور حق را در وجود انسان ببینم و قلزمی را درون قطره‌یی مشاهده کنم، وقتی به نزدیک ساحل می رسم بیگاه شده است و روز به قرب شامگاهان رسیده است، در نزدیک ساحل از دور هفت شمع به نظر می آید که نور هر یک به آسمان برمی شود اما این شمعها و نورها از چشم خلق مخفی می ماند و اینکه خلق آنها را نمی بیند مایهٔ تعجب است، اما من که آن هفت شمع را می نگرم یک بار چنان می بینم که آن هفت شمع یک شمع می گردد و نور آن یک شمع گریبان فلک را می شکافد، اندکی بعد آن یک شمع تبدیل به هفت شمع می شود و گویی بین اینها اتصالی است که سبب وحدت آنها می شود و آن چیزی است که خود در وصف نمی گنجد. بالاخره هفت شمع هم ناگهان به صورت هفت مرد تبدیل می شود که نور وجود آنها به سقف لاجوردی می رسد و لحظه‌یی بعد باز مردان به شکل درختان در می آیند و سبزی ایشان چشم را لذت و شادی می بخشد و طرفه آن است که مردم در گرماگرم روز در آرزوی سایه جانشان به لب می آید و سایهٔ این درختان را نمی بینند. ث

باز می گوید چون من به آن درختها نزدیک می شوم آن هفت درخت به یک درخت و یک درخت به هفت درخت تبدیل می یابد، بعد از آن درختان برای نماز صف می کشند و هفت درخت تبدیل به هفت مرد می شوند. اینجاست که دقوقی خود را غرق حیرت می یابد ومی گوید این حیرتم وقتی به اوج می رسد که می بینم چون به آنها سلام می دهم سلام مرا جواب می دهند و حتی نام مرا هم می گویند، آنگاه در می خواهند تا در نماز به من اقتدا کنند، من در آن صحبت از ساعت و زمان بیرون می آیم و بالاخره چون به درخواست آنها پیش می ایستم آنها درنماز به من اقتدا

می کنند.

ج

اینجاست که اسرار نماز و لطایف ارکان آن از زبان مولانا مجال انکشاف می‌یابد★، اما دقوقی وقتی به امامت قوم در نماز قیام می کند ناگهان چشم وی به دریا می افتد، کشتی را در حال غرق و اهل کشتی را در حال استغاثه می‌بیند. مشاهدهٔ حال آنها وی را وامی‌دارد تا در خلاص کشتی دعا کند و دعای او چون دعای انسان ازخودرسته و فانی در حق محسوب است به اجابت مقرون می آید و اهل کشتی نجات می‌یابند. در این هنگام نماز جماعت هم تمام می‌شود اما در بین هفت مرد پچ‌پچ در می افتد که این دعا را کدام فضولی کرده باشد. بالاخره در می‌یابند که این دعای ناروا و این اعتراض بر حکم و قضای حق را امام کرده است، و اینجا تا دقوقی به پشت سر می‌نگرد تا ببیند قوم چه می گویند یاران رفته‌اند، هیچیک از آنها باقی نیست و گویی همه به قباب عزت حق بازگشته‌اند. دقوقی که از غیبت آنها در تحیر می‌ماند سالها در این حسرت عمر می گذارد و به آنها نمی‌رسد، اما می‌داند که امید را هم نباید از دست داد و جز با جستجوی مستمر هم البته به این دولت نمی‌توان رسید★.

چ

۶۸

بدون شک رمزی که در این قصه هست و آن را گه‌گاه تا حد معما و لغز در ابهام لطیفی که محرک شوق کنجکاوی است فرو می‌برد، نقش اولیای مستور را در ابقای نظام عالم و در تأمین هدایت و حیات بنی‌آدم، بدان گونه که نظام اولیا و مراتب ولایت درنظر صوفیه آن را اقتضا می کند، به شیوهٔ رمزی تقریر می کند. در اینجا وجود هفت مردان رمزی از رجال غیب، دریا رمزی از دنیای حسی، و اهل کشتی که نجات آنها از ورطهٔ غرق و هلاک ابدی جز به مشیت و ارادهٔ حق ممکن نیست رمزی از جامعهٔ انسانی است. رجال غیب، که نظام عالم به اعتقاد صوفیه به وجود آنها وابسته است، جز به اشارت و الهام حق در کار عالم تصرف ندارند، با اینهمه مشیت حق گه‌گاه دعای مخلصانهٔ دیگران را هم که از این شمار نیستند بهانه‌یی می‌سازد تا کشتی را از غرق و هلاک ابدی نجات بخشد. البته رجال غیب

۱/۶۷ – مآخذ قصص /۹–۱۰۷ ۲– طبقات شعرانی ۱/۶–۱۶۵ ۳– مآخذ قصص /۱۱۰ ۴– همان کتاب /۲۰۸

۶۷/★ الف: ۳/ ۱۹۲۴ ~ ، ۱۹۷۳/۳ ب: ۱/۱۳۶، ۱۷۸۰/۶ ~
ت: ۱۹۲۵/۳ ~ ، ۱۹۷۳/۳ ~ چ: ۲۱۴۲/۳ ~ ، ۲۳۰۲/۳ ~

که ناظر و مربی عالم محسوبند «دیگران» را که به هر حال تحت تربیت و ارشاد آنها هستند می‌شناسند و حتی آنها را به نام نیز می‌خوانند، اما دیگران آنها را نمی‌شناسند و جز بعد از سالها سیر و پویه در آفاق و انفس نمی‌توانند به صحبت آنها دست بیابند. الف

کیست که در این قصه تبدیل هفت شمع و هفت درخت را به یک شمع و یک درخت تعبیری از وحدت ارواح اولیا بدان گونه که مولانا و صوفیه بدان اشارت دارند معاینه نبیند★ و یا رمز نور و هدایت را در وجود شمع، و رمز زندگی و تجدید حیات را در وجود درخت قابل تعبیر نیابد، و اشارت به قول صوفیه را که به اعتقاد آنها خلق عالم هم حیات خود و هم هدایت خود را به وجود اولیای حق مدیونند در این تصویر رمزآمیز مشاهده ننماید؟ ب

به هر حال این قصهٔ رمزآمیز در عین حال نشان می‌دهد که مردان حق به آنچه قضا و مشیت اوست اعتراض ندارند★ و بُلفضولانه برای رفع قضای او دعا هم نمی‌کنند، چرا که تسلیم شدن به امر و مشیت حق به آنها اجازه نمی‌دهد تا در بارهٔ آنچه مقتضای حکم و تقدیر اوست از پیش خود سخن بگویند، زیرا که دعای مرد حق وقتی است که او — در دعا بیند رضای دادگر★. پ

اما حال دقوقی هم در شهود حق شباهت به حال موسی دارد که مثل او رسوخ در شریعت داشت. به همین سبب برای دقوقی هم، مثل آنچه در داستان طور و شجر در مورد موسی روی داد، تجلی حق در صفت نار بود[1]، که حق از درون آتش درخت با وی سخن گفت و وی را به دعوت مبعوث کرد. اولیای مستور هم بدلاء[2] یا ابدال وقت خویشند که نظارت در احوال هفت اقلیم عالم بر عهدهٔ آنهاست، و اینکه دقوقی با وجود زهد و ریاضت متشرعانهٔ خویش در آخر از صحبت آنها محجوب می‌ماند کنایه از این معنی است که درک صحبت کاملان ارباب طریقت برای سالکان راه شریعت فقط وقتی ممکن است که آنها به مرتبهٔ فنای از خودی رسیده باشند و در مقابل آنچه اراده و مشیت حق است در همه حال سر تسلیم و رضا فرود آرند. از این روست که این خاصان حق رمز نور خویش را که در قصه به صورت شمع جلوه می‌کند، ورمز حیات سرسبز آمیخته با لطف وعنایت خودرا که درخت کنایه‌یی از آن است از کسانی که تسلیم محض نباشند، و گر چند مثل دقوقی به دولت مکاشفات هم نایل آمده باشند، دریغ می‌دارند★ و در قباب عزت از انظار مستور می‌مانند. ت

۱/٦٨ — یعقوب چرخی، نی نامه /۳۷ ۲ — جرجانی، تعریفات /۳۷

۶۹

قصه‌یی هم که در مثنوی در باب شیخ سررزی آمده است تصویر دیگری از مجاهدات آن دسته از مردان حق است که مثل دقوقی نام و آوازه‌یی هم در بین مشایخ و اولیای قوم ندارند اما تجارب و احوال آنها رهگشای اهل سلوک است و در عین حال نیز حاکی از این معنی است که اولیای حق غالباً از انظار عام مستورند و عوام خلق به سرّ احوال آنها راه نمی برند. این سررزی محمد نام داشت و چون در تمام غزنین در دانش بر اقران خویش مزیتی داشت مولانا از وی به عنوان: زاهدی در غزنی از دانش مزی★ نام می برد [۲۸]. آیا به خاطر آنکه بر وفق گفتهٔ مولانا طی هفت سال ریاضت و روزه جز با برگ رز افطار نمی کرد★ وی را سررزی می خواندند؟ این را مولانا تصریح نمی کند [۲۹]، اما از طرز بیان مولانا چنان به نظر می رسد که ظاهراً در نزد او تسمیهٔ وی به این نام جز این وجه دیگری ندارد. الف

با آنکه در طی این ریاضتهای طولانی هم عجایب بسیار از دنیای غیب بر وی کشف گشته بود، هدف او نیل به رؤیت و لقای جمال حق بود. وی در این باره چنان از خودی خود که آن را حجاب این رؤیت می دید سیر گشته بود که سرانجام به قلهٔ کوه برشد و با حق خطاب آورد که اگر روی به من ننمایی هم اکنون خویشتن از کوه به زیر افکنم، اما از جانب حق به وی الهام و ندا در رسید که هنوز مهلت آن مکرمت نیست و اگر از کوه هم درافتی نخواهی مرد، و شیخ چون از شور و عشقی که داشت خود را از ستیغ کوه فرود افکند زنده ماند و — درمیان عمق آبی اوفتاد★. ب

چون از مرگ محروم ماند از فراق موت بر خود ناله کرد، از آنکه مرگ را مثل زندگی با شوق و علاقه استقبال می کرد وحیات راستین را که نیل به لقای محبوب بود در آن می دید. شور و سودای وی در این ماجرا یادآور احوال شبلی است[۱]، که شاید تاحدی نیز منشأ قصهٔ شیخ باشد، و به هر حال او نیز مثل شیخ در این شور و سودا خویشتن را از کوه می اندازد و حتی به آب و آتش می زند اما هیچیک از آنها وی را نمی پذیرد و وی نیز از این حرمان بر خویش ناله می کند[۳۰]. پ

باری چون شیخ از مرگ و از لقا هر دو محروم می ماند و از حرمان خویش به ناله در می آید خطاب حق از وی می خواهد تا از صحرا به شهر باز رود، به گدایی بپردازد، به ابرام و الحاح از اغنیا چیزی کدیه کند و آن را به درویشان و مسکینان نیاز نماید. مولانا در جای دیگر[۲] هم قصه‌یی از احوال شیخ سررزی نقل می کند که با

→

۶۰/★ ب: ۳/۳۵ ~ پ: ۳/۱۸۸۰ ~ ۰ ۳/۱۹۱۹ ت: ۳/۲۲۹٤

احوال او در پایان دوران گداییش تجانس دارد[۳۱]، اما این نکته که در **مثنوی** در جایی که سؤال و جواب شیخ را با «رب الوری» یاد می‌نماید تفصیل آن را به مقالات ارجاع می کند★، بدون شک ربطی به این قصه ندارد و پیداست که مراد از مقالات **فیه‌مافیه** نیست و شاید اشاره به **معارف** بهاءولد یا شرح شفاهی آن باشد که مخاطبان **مثنوی** آن را از زبان مولانا می شنیده‌اند و یا مقالات دیگری از خود مولانا باشد که گه‌گاه بعضی مطالب آنها هم در **مناقب** افلاکی مجال بیان می یابد. ت

از **معارف** بهاءولد هم برمی‌آید که در زمان وی هنوز برخی از مریدان شیخ سررزی در میان یاران وی بوده‌اند. بدین‌گونه آنچه مولانا در باب شیخ سررزی می گوید به احتمال قوی باید مبنی بر روایات و خاطرات بعضی اصحاب پدرش بوده باشد، معهذا اینکه گویندهٔ **مثنوی** شهرت این شیخ را به سررزی به طور ضمنی به سبب افطار کردنش با سررز فرا می نماید نباید درست باشد، چرا که شیخ اهل غزنی است و «سررز» هم قریه‌یی از توابع چرخ از اعمال غزنه بوده است و یک شارح نی‌نامهٔ **مثنوی** به نام مولانا یعقوب چرخی (وفات: ۸۵۱) هم از آنجاست[۳]. پس این توهم را هم نباید تأیید کرد[۴] که گویی در آن ایام و قرنها بعد هر کس عنوان سررزی داشته است از احفاد همین شیخ بوده باشد، چرا که نسبت سررزی به این قریه بوده است [۳۲] — نه به خانوادهٔ یک شیخ زاهد که اهل آنجاست. ث

به هر حال مولانا که تفصیل سؤال و جواب بین شیخ و حضرت عزّت را در گفت وشنودی الهام‌آمیز که منجر به فرستادن شیخ به شهر و گدایی کردنش به خاطر ذلّ نفس شد★ به «مقالات» حواله می کند خاطرنشان می سازد که چون شیخ بعد از سالها عزلت از بیابان به شهر آمد خلقی از اهل غزنه به استقبالش رفت، اعیان و مهان شهر او را به سرای خویش دعوت کردند، اما شیخ نپذیرفت و از همان آغاز ورود به آنها خاطرنشان ساخت که من به اینجا برای دکانداری و خودنمایی که رسم مشایخ شهر است نیامدم وجز راه خواری و گدایی نخواهم سپرد★. ج

از این رو شیخ از همان ورود به غزنه زنبیل گدایی را به دست گرفت و «شیٔ للّه» گویان همه جا دربدر به دریوزگی و خواهندگی پرداخت و عشق حق و حکم او وی را در این کار به ابرام و سماجت فوق‌العاده واداشت. بالاخره ابرام در کار گدایی و خواهندگی وی را از نظرها انداخت و دیدار وی را در نزد خلق مایهٔ ملال و نفرت ساخت. یک روز چهار کرّت به دریوزگی بر در سرای امیر شهر رفت و آخرین بار امیر او را به جهت این مایه وقاحت و سطبررویی به عتاب گرفت و نرگدا★ وعباس دبس★ خواند[۳۳] شیخ عذر آورد که من این گدایی به اشارت و الهام حق

می‌کنم و چون تو از راز آن آتش که در درون جان من هست آگه نیستی باری خاموش باش. چون شیخ از یاد عشق حق و از ذکر حال خویش در اینجا به گریه افتاد امیر هم که پرتو صدق شیخ بر ضمیر وی فروتافت به گریه افتاد. آنگاه از شیخ درخواست تا هر چه می‌خواهد از خزانهٔ وی انتخاب کند و با خود برگیرد، اما شیخ عذر آورد که به من در این کار رخصت انتخاب نداده‌اند، فقط فرمان داده‌اند — که گدایانه برو نانی بخواه★. ج

بالاخره شیخ تا دو سال این گدایی آمیخته با اصرار و سماجت را به اشارت و حکم غیبی دنبال کرد. بعد از آن چون ذلّ نفس وی را به مرتبهٔ فنا که کمال سلوک است رسانیده بود، از حضرت به وی اشارت آمد که این گدایی بگذار و — بعد از این می‌ده ولی از کس مخواه★. از آن پس هر خواهنده‌یی نزد شیخ می‌آمد شیخ دست در زیر حصیر می‌کرد و هر چه مقصود خواهنده بود به وی می‌داد. چنانکه اگر هم فقیر حاجت خود را بر زبان نمی‌آورد شیخ از ضمیر وی آگاه می‌شد و هر چه آن سائل در دل داشت بی‌هیچ تفاوت همان را بدون بیش و کم به وی می‌داد. در واقع چون دل شیخ از هر اشتغالی خالی بود و جز عشق احد چیزی در آن انعکاس نداشت، می‌توانست با نور این عشق از اسرار ضمایر آگاه شود، و این مرتبه‌یی بود که ذلّ نفس وی را بدان هدایت کرده بود. ح

گدایی و ذلّ نفس در قصهٔ شیخ سررزی یادآور قصه‌های قدیس فرانچسکو+ اهل آسیسی+ ایتالیاست و حقیقت آن است که این گونه کدیه را راهبان مسیحی هم وسیله‌یی برای تذلیل نفس و رهایی از رعونت آن توصیه می‌کرده‌اند و مایهٔ تهذیب و تلطیف روح می‌شمرده‌اند. بدین‌گونه در پایان قصهٔ سررزی مولانا باز نشان‌می‌دهد که اولیای حق از ضمایر خلق آگهی دارند اما خلق آنها را نمی‌شناسند و بسا که در آنها جز به چشم گدایان کوی نمی‌نگرند، و البته خداوند نیز که این عزیزان را در زیر قباب عزت مستور می‌دارد حقیقت حال آنها را از بلفضولی عوام (§ ۷۱ الف ~) و از ادراک آنها مستور می‌دارد. خ

۶۹/۱— تذکرة الاولیاء ۱۶۲/۲   ۲— فیه‌مافیه ۴۰—۱/   ۳— نی‌نامه ۴۴/

۴— فروزانفر. تعلیقات فیه‌مافیه ۲۶۱—۸/

۶۹/+ San Francesco Assise.

۶۹/★ الف: ۲۶۶۷/۵ ~ ؛ ۲۷۵۹/۵   ب: ۲۶۷۲/۵   ت: ۲۶۸۳—۴/۵   ج: ۲۶۸۰/۵. ۲۶۸۹/۵   چ: ۲۷۵۴/۵، ۲۷۵۶/۵، ۲۷۸۵/۵   ح: ۲۷۸۵/۵

۷۰

از کرامات این اولیای مستور مولانا بعضی قصه‌ها نقل می کند و احیاناً ذکر نا م آنها را هم در نقل قصه لازم نمی بیند. ازآن جمله است حکایت آن شیخ که در کشتی به دزدی متهمش کردند★ و سپس کراماتی که از وی ظاهر شد اهل کشتی را از این اقدام خویش پشیمان ساخت. اصل قصه را مآخذ صوفیه هم در باب ذوالنون (وفات: ۲٤۵) و هم در بارهٔ مالک دینار(وفات:ح ۱۳۱) نقل کرده‌اند[۱]، و اینکه در مثنوی از چنین مشایخ نام‌آور به «درویشی درون کشتیی» تعبیر می کند از آن روست که می‌خواهد ظاهر درویشی را ستر حال ارباب کرامات نشان دهد و مخاطب را متوجه نماید که اولیای حق اگر مانند ذوالنون و مالک دینار هم باشند در کسوت درویشی ظاهر می‌شوند و بدین سبب اهل فقر را هرگز نباید به چشم خواری و کوچک‌شماری نگریست.

الف

در قصهٔ مثنوی ، این درویش که خود رخت و متاعی ندارد در کشتی از رخت و متاع مردم برای خود پشتیی ساخته است و با فارغ‌دلی غنوده است. در کشتی همیانی زریاوه می‌شود و صاحب زر که همهٔ اهل کشتی را جستجو کردن می‌فرماید با آنکه درویش خفته است او را هم نشان می‌دهد و وامی‌دارد تا از خوابش برانگیـزند و جستجو کنند. چون به خاطر این همیان زر می‌خواهند تا دلق درویش را نیز از تن وی برآرند و آن را در طلب زر جستجو نمایند درویش درهم می‌شود و می‌نا لد و از نالهٔ او ناگهان صدهزاران ماهی سر از دریا بیرون می آرند و در دهان هر یک دُرّی است که به خراج ملکی می ارزد. درویش دُرّی چند ازآن جمله برمی گیرد و به نزد اهل کشتی می اندازد، بعد هم خود وی از کشتی بیرون می‌جهد و در هوا به سیر و حرکت می پردازد. اهل کشتی می پرسند یا شیخ این مقام به چه یافتی؟ می گوید به اینکه بر فقیران تهمت ننهادم‌وبه این — که نبودم بر فقیران بدگمان★.

ب

قصه‌یی دیگر، که کرامات یک تن از زهاد اولیا موجب نزول باران بر تشنگان حاج می‌شود★، درعین حال نشان می دهد که در بعضی موارد هم برخلاف آنچه در قصهٔ دقوقی مذکور است (§ ٦۷چ، ٦۸الف) دعا بدان جهت که در واقع بر رضای حق مبنی است امری است که ترک آن نارواست و خود آن از مقولهٔ عبادت محسوب است[۳٤]. در این قصه حاجیان در بازگشت از مکه وقتی در بادیهٔ خشک به جایی می رسند که این زاهد بر روی ریگ تفته به نماز ایستاده است آب از سر و رویش می چکد و هنوز جامه‌اش از آثار وضو مرطوب می نماید. از وی می پرسند که

در چنین موضعی آب وضو از کجا به دست می‌آرد، و چون وی آسمان را نشان می‌دهد که این آب از آنجا برای وی حاصل می‌آید، از وی درمی‌خواهند تا رمزی از این اسرار غیبی را به آنها نیز نشان دهد تا آنها نیز به این نکته که کارها به اسباب وابسته نیست، به مشیت و لطف حق است یقین پیدا کنند و کرامات مشایخ را[۳۵] مایهٔ هدایت خویش یابند. پ

وقتی زاهد دعا می‌کند ابر تیره‌یی مثل پیل آبکش از کنار افق پیدا می‌شود و شروع به باریدن می‌کند. حاجیان که مشکها را از آب پرمی‌کنند از مشاهدهٔ این حال بعضی زنار شک را از میان می‌بُرند، بعضی دیگر یقینشان می‌افزاید، و معدودی هم با وجود مشاهدهٔ این حال همچنان در شک و انکاری که نزد مولانا بهرهٔ ناقصان سرمدی است★ باقی می‌مانند، و این حال آنها داستان کسانی را فرایاد می‌آورد که از انبیا هم آیات و معجزات دیدند و باز از درِ تصدیق و قبول درنیامدند. ت

۷۱

اینکه خداوند این گونه کرامات را بر دست اولیا مجال ظهور می‌دهد گه‌گاه برای آن است که تا عام خلق در حق خاصان درگاه وی به وهم و بدگمانی نیفتند، اما خود اولیا هم به اظهار کرامات علاقه‌یی ندارند حتی سعی در ستر و اخفای آن را اولی می‌دانند[۳۶] و جز آنگاه که مشیت خداوند اقتضا دارد به اظهار آن راضی نمی‌شوند. حکایت آن درویش که در کوه خلوت کرده بود در مثنوی★ شاهد این دعوی است و هر چند اصل آن باید از حکایت ابوالخیر تیناتی اقطع (وفات: ۳۴۹) مأخوذ باشد[۱] طرز تقریر حکایت طوری است که سکوت مولانا را از ذکر نام شیخ بیشتر توجیه‌پذیر می‌سازد و شیخ صاحب کرامت را، با عدم ذکر نام، بهتر با زمرهٔ اولیای مستور مربوط می‌دارد. الف

در احوال این درویش، که مولانا نام وی را ذکر نمی‌نماید، مثنوی این اندازه خاطرنشان می‌سازد که وی در کوه خلوت کرده بود واز انفاس خلق ملول و گریزان به نظر می‌رسید★. در کهساری که وی آنجا مقیم بود امرودبنهای کوهی بسیار وجود داشت. اما شیخ که پاس التزام توکل وی را به خلوت کوه کشانیده بود با خدای

۱/۷۰ــ مآخذ قصص /۸۱

۷۰/★ الف: ۳۴۷۸/۲ ~ ۳۸۰۵ــ۱۰/۲ ب: ۳۴۹۵/۲ پ: ۳۷۸۸/۲ ت:

خویش عهد داشت که از میوه‌های کوهی نیز جز آنچه باد آن را از درخت می اندازد نخورد و هرگز دست به چیدن میوه‌ها فراز نکند. چندی گذشت و بالاخره مدتی شد که باد میوه‌یی نریخت و شیخ زاهد که یکچند در مقابل وسوسهٔ ناشی از جوع و ضعف صبر کرد سرانجام دل در جود الهی بست و در اثر قوّت جذب قضا★ شاخه‌یی را که باد سرزیر کرده بود و چند دانه میوه بر آن بود بگرفت و میوه‌یی چند از آن جمله با دست خویش فرو چید و بخورد. در همین دم گوشمال حق در رسید و به خاطر این بدعهدی که شیخ کرده بود گوش ورا به سختی درکشید. ب

در واقع مقارن آن حال، در نقطه‌یی از آن کهسار دزدان گوشهٔ خلوتی یافته بودند و به تقسیم مسروقات خویش اشتغال داشتند شحنهٔ شهر را خبر شد و عوانان وی در رسیدند و دزدان را گرفتند، شیخ را هم که در مجاورت محل دزدان در همین کهسار مقیم بود با آنها به شهر بردند. آن گونه هم که مجازات مفسدان در حکم شرع و در اشارت کتاب (۳۳/۵) اقتضا داشت دست و پای آنها را از چپ و راست قطع کردند★. شیخ زاهد هم چون ناشناخته در بین دزدان گرفتار آمده بود یک دستش را ببریدند و می خواستند یک پایش را هم قطع کنند که سواری از راه در رسید و چون شیخ را به جا آورد بر عوانان نهیب زد که چرا دست مرد خدا را بریده‌اید؟ شحنه و عوانان از شیخ معذرت خواستند و شیخ هم آنها را بحل کرد چرا که خود وی می دانست این گوشمالی را از کجا خورده است و در این ماجرا گناه از خود او بوده است و از شکستن عهدی که با خدای خویش کرده بود. پ

از آن پس چون دست وی برای خاطر حلقش قطع شد و وی نیز این را عقوبتی در خور گناه خویش می‌دانست هرگز ازاین بابت شکایتی یا اظهار ناخرسندیی از زبان وی شنیده نشد. در پیش خلق هم به شیخ اقطع شهرت یافت، و شیخ همچنان عزلت و انقطاع خویش را حفظ کرد و از ترک خلوت و اشتغال به صحبت خلق خودداری ورزید. زایری که به شیخ ارادتی داشت روزی سرزده به جایگاه وی رفت و شیخ را دید که با هر دو دست خویش زنبیل می بافت[۳۷]! اما شیخ عتابش کرد که نمی بایست سرزده بر وی درآمده باشد و اکنون هم می بایست تا شیخ زنده است آنچه را دیده است به هیچ کس اظهار نکند. مرد پذیرفت و عهد هم کرد و تا شیخ زنده بود عهد خویش نیز نگه داشت، اما عدّه‌یی دیگر که از شکاف روزن این زنبیل بافتن شیخ را دیدند★سرّ کرامت شیخ را آشکار کردند. ت

شیخ اقطع که در اخفای حال خویش اصرار داشت از اینکه خلق به سرّ حال وی پی بردند ناخرسند شد، بر درگاه حق تضرع کرد که خدایا من این حال پنهان

می‌دارم، تو آشکارش می‌سازی، و جز تو که می‌داند که در این کار حکمت چیست★؟ از حضرت قدس الهام آمد که بعضی مردم پنداشته بودند که مگر تو شیخ ریا بوده‌یی و به همین سبب حکم الهی ترا با آنچه بر تو راند رسوا کرد. اکنون ما آن کرامت را که در حق تو کردیم آشکار نمودیم تا آن بیچارگان در حق تو بد گمان نگردند و به خاطر بدگمانی در حق اولیای حق —رد نگردند از جناب آسمان★. در واقع به خاطر همین توهم خلق بود که این کرامت از جانب حق به شیخ تیناتی عطا شد، چنانکه سرّ اظهارش نیز همین بود، ورنه مرتبهٔ شیخ برتر از آن بود که چون دست وی به حکم و رضای حق بریده آمد از قطع یک عضو و از تفریق اجزای تن یا حتی از مرگ جسمانی به اظهار جزع و ناخرسندی بپردازد★ و یا در اظهار این گونه کرامات، چنانکه رسم و شیوهٔ دکانداران شهر است، سعی نماید. ث

۷۲

این نکته را که مرگ جسمانی امری که مایهٔ ترس باشد نیست و آن را نباید نقطهٔ پایان حیات تلقی کرد بلکه نقطهٔ عطف مسیر آن باید شناخت، مولانا در قصهٔ آن شیخ که بر مرگ فرزندان جزع ظاهر نمی کرد★ مطرح می کند و تقریر وی در این باب لطف خاصی دارد. این شیخ که رهنمای خلق و در بین مریدان همچون پیغامبری در میان امت خویش★ محسوب است [۳۸] چون به مرگ و سوک فرزندان مبتلا می‌شود در فراق آنها هیچ زاری و جزع نمی کند. بالاخره اهل بیتش اعتراض می کنند که بر مرگ فرزند خویش نمی گریی مانا که در وجودت هیچ رحم و شفقت نیست، امید ما در قیامت به شفقت و شفاعت تو است و وقتی اینجا در تو هیچ نشانه‌یی از رحم و شفقت نیست پس این امید ما هم در حق تو لابد بیهوده خواهد بود. مولانا که این توقع شفاعت را از زبان زن مطرح می‌نماید هم از زبان او و با استناد به حدیث نبوی [۳۹] آن را توجیه می کند★ و حتی کریمهٔ **ولا تزرُ وازرةٌ وزر أُخری** (۱٦٤/٦) را هم در تقریر چنین شفاعت نیز★ از قول اهل بیت شیخ به نحوی صوفیانه تعبیر می نماید. الف

در جواب اهل بیت، شیخ بی آنکه مسألهٔ شفاعت خویش را تصدیق یا رد

۱/۷۱ — طبقات انصاری /۳۹۸؛ تذکرة الاولیاء ۲/۱۰۰

★/۷۱ الف: ۱٦۱٤/۳ ~ ۱٦۱٥/۳، ب: ۱٦۷٥/۳ پ: ۱٦۸۰/۳ ت: ۱۷۱۰/۳ ث: ۱۷۱۱/۳، ۱۷۱٦/۳، ۱۷۱۹/۳

کند می کوشد تا خود را از فقدان رحم و شفقت تبرئه کند، می گوید که برخلاف آنچه زن می پندارد در وی رحم و شفقت هست و حتی بر سگها هم که خلق به آنها سنگ می اندازند و آنها پای خلق را می گزند نیز رحم و شفقت دارد★ پس اگر بر فرزندان خویش نمی گرید نه از آن روست که بر آنها شفقت ندارد، از آن روست که آنها اگر زنده یا مرده‌اند در هیچ حال از پیش چشم باطن وی غایب نیستند، همه جا پیش وی هستند و گردِ وی بازی می کنند★، و چون با آنها وصال دارد به گریه که نشانهٔ فراق است حاجت ندارد. اگر دیگران رفتگان را جز در خواب نمی بینند وی در بیداری نیز آنها را در ماورای عالم حس مشاهده می کند★، و پیداست که مرگ ظاهر اینان را فقط از عالم حس به ماورای آن می برد و این انتقال را نمی توان هجران و فراق تلقی کرد.

نیل به این مرتبه از کشف را مولانا موقوف ریاضت و مجاهده می داند که جوع و فقر و زهد و توکل و جهد و تجرد لازمهٔ آن است، و این احوال هم جز برای مخلصان اهل طریق دسترس پذیر نیست، و نه هر کس به سلوک در راه آغاز کند به منزل می رسد، و مولانا در تقریر این معنی اشارت دارد به قصهٔ آن مرید که همراه شیخ به شهری می روند★. در آن شهر هم نان کم و تنگیاب است و مرید که درتمام طول راه از فکر جوع و قحط آنجا دلنگرانی دارد خاطرش از این بابت سخت بشولیده می نماید. اما شیخ که از سرّ ضمیر وی واقف است وی را از این مایه دغدغهٔ خاطر منع می کند و می گوید از غصّهٔ نان این قدر خویشتن را عذاب مده که تو از آن نازنینان و عزیزان نیستی تا در درگاه حق به جوع وادارت کنند چرا که، جوع رزق جان خاصان خداست★ آن را به هر گیج گدایی که نه شایان آن است نمی دهند، و به هر حال رزق شکمخوارگان عام را پیش پیش می فرستند★.

با چه لطف بیانی مولانا در این قصه جوع و بی برگی درویشان را، و در قصهٔ آن شیخ که بر مرگ فرزندان جزع نمی کرد یقین آنها را به عالمِ ماورای حس تصویر و توجیه می کند! معهذا حالات و مقامات مشایخ و صوفیه در مثنوی طوری است که نشان می دهد تصوف مولانا— و آنچه عرفان عملی او و نردبان آسمان اوست— فقر محمدی است و به هیچ وجه مثل فقر عیسوی انقطاع و انصراف از حیات جاری را الزام نمی کند، و جوع و فقر وبازگشت به عالم ماورای حس را هم وسیله یی تلقی می کند تا جان انسان را از تعلّق بیش از حد به عالم حسی و از تقید به دنیایی که مجال رهایی از نفس و تعالی به آفاق روح به وی نمی دهد بازدارد و وی را آمادهٔ کمال کند و شوق «نیستان» ازلی را در این نی خاموش از خود خالی گشته که جان

عارف طالب است همواره زنده و جوشان نگه دارد (§ ۵ الف) و بدین‌سان عروج بر نردبان آسمان را که مثنوی و قصه‌های آن رمز نیل بدان را تعلیم می کند برای وی ممکن سازد.

ت

۷۲/★ الف: ۱۷۷۲/۳ ~ ، ۱۷۷٤/۳، ۱۷۸۳/۳، ۱۷۸۸/۳ ب: ۱۸۰۱/۳، ۱۸۲۰/۳، ۱۸۲۲/۳ پ: ۲۸٤۱/۵ ~ ، ۲۸٤٦/۵، ۹/۵—۲۸٤۸

۵
حکایات امثال

۷۳

اینکه آشنایی با لطایف **مثنوی** نقد و تحلیل قصه‌ها و تمثیلات آن را الزام می کند از آن روست که بدون تأمل در این حکایات و تمثیلات نفوذ در دنیای **مثنوی** ممکن نیست، و جوینده‌یی که می‌خواهد برای راه یافتن به دقایق و اسرار این کتاب از مقدمه‌یی کوتاه سیر و پویه آغازد هیچ وسیله‌یی مطمئن‌تر از غور و تعمق در این قصه‌ها که مولانا آنها را همچون شواهد و قراینی در توجیه و تقریر مدعای خویش نقل می کند و ناچار حقایق و اسرار دعاوی او در همین امثال و شواهد انعکاس دارد نمی تواند یافت چرا که این قصه‌ها آیینهٔ اسرار **مثنوی** است. الف

از همان شکایت و حکایت نی که مولانا **مثنوی** را با آن آغاز می کند پیداست که نوای «این نی» با نقل «حکایت» ارتباط دارد[۱] و گویندهٔ **مثنوی**، که هر چه می گوید به نحوی از نی و نی‌نامه می گوید، در واقع می‌خواهد «سرّ دلبران» را در «حدیث دیگران»★ به بیان آرد البته دردها و سوزهای خویش را از زبان نی، در قالب قصه که حدیث دیگران را طرح می کند، بهتر تقریر می کند. هر چند برای درک و فهم زبان «این نی» دلی که به تعبیر مولانا «شرحه شرحه از فراق»★ باشد لازم است باز از نفیر این نی که در ضمن حدیث دیگران سرّ درد و عشق خود را می گوید هر کسی از ظنّ خود چیزی درک می کند و اگر سرّ وی را چنانکه در نهانخانهٔ ضمیر اوست نمی جوید باری با تأمل در حدیث دیگران که طی این قصه‌ها و تمثیلات به بیان می آید می تواند تاحدی به دنیای اسرار مولانا راه بیابد، و هرچند شناخت تفصیلی از کل این اسرار برایش حاصل نمی شود، باری تاآنجا که در حوصلهٔ یک مقدمه می گنجد، به شناخت اجمالی آن تاحدّ یک آشنایی مختصر دست می یابد. ب

اشتمال بر قصص و «اساطیر» که طعانهٔ مثنوی ممکن است آن را دستاویز طعن و نقد آن سازد از همان عهد مولانا و مقارن با همان دوران انشاء و تقریر مثنوی آن را هدف طعن و نقد کسانی می‌داشته است که عرفان را در تحقیقها و تعمیقهای بلند و دعویهای آمیخته با شطح و طامات اصحاب عرفان نظری منحصر می‌دیده‌اند و آنچه را مثل مثنوی شامل امثال و حکایات و متضمن «أُسْوَه» و مثال پیروی و متابعت باشد دون شأن اهل معرفت می‌پنداشته‌اند، اما همین طعنها که خود مولانا آن را جوابهای سخت و صریح می‌دهد★ در عین حال معلوم می‌دارد که قصه و تمثیل جزو جوهر اصلی مثنوی است و آن رانباید عنصر فرعی و بی اهمیت تلقی کرد، و لابد با نفوذ در آن می‌توان به چیزی از جوهر عرفان مثنوی دست یافت. پ

از این رو پژوهندهٔ اسرار مثنوی با بحث در این تمثیلات و قصه‌ها می‌کوشد تا آن کس را که طالب فهم مثنوی است از طریق بحث در ظاهر قصه تا آستانهٔ بحث در حقیقت و سرّ قصه‌ها بکشاند، اما البته بحث در سرّ این قصه‌ها، که گویندهٔ مثنوی ضرورت توجه به آن را دایم و مکرّر خاطرنشان می‌سازد، با مجرد نقد و تحلیل قصص و تمثیلات مثنوی ممکن نیست، برای نیل بدان باید خط سیر اندیشه و رشتهٔ تداعی ذهنی گوینده را دنبال کرد، و با این سررشته است که می‌توان به افق فکر مولانا چنانکه سزاست نزدیک شد، اما برای وصول به آن افقهای والا نردبان آسمانی لازم است، که بی‌آن از مجرد قصه‌ها نمی‌توان لطایف اسرار مثنوی را دریافت و آن هم جانی رازآشناست که خود را در مَهَبّ نفحات روحانی قرار دهد. ت

به هر حال مولانا این گونه قصص و امثال را در سراسر مثنوی همچون شاهد و نمونه‌یی عرضه می‌کند که می‌تواند حاصل قول و دعوی او را در حقایق و اسرار عرفان تجسم و تحقق بخشد و هرگونه شبهه وتردیدی را در امکان آن دعاوی و اقوال رفع نماید، و پیداست که از این میان آنچه به حکایات قرآنی و امثال حیات هر روزینهٔ انسان ارتباط دارد، در این موارد، خیلی بیش از شواهد و ادلّهٔ برهانی می‌تواند مایهٔ اطمینان سامع و قایل این معانی باشد و از اینجاست که چنین حکایات و امثال در مثنوی نقد وقت و نقد حال ما نیز تلقی می‌شود و در عین حال سرّ حال عارف واصل را نیز تا حدی به اذهان ما تقریب می‌کند. ث

۷۳/★ ب: ۱/۱۳٦. ۱/۳ پ: ۳ ۲۲۷٤

۷۴ داستان و قصه که در مثنوی از آن گه‌گاه به عنوان مَثَل یا مثال هم یاد می‌شود در آنچه از مقولهٔ لطایف و حکایات عامیانه یا قصه‌های تاریخی و دینی و احوال مشایخ و اکابر نیست صورت قصهٔ تمثیلی یا امثال حیوانات را دارد که مثل تمام انواع تمثیلات مبنی بر واقعیات، چنانکه ارسطو خاطرنشان می‌کند[۱]، از آن گونه حجتها محسوب است که در همهٔ انواع استدلال به کار می‌آید و به نوعی خاص از آن جمله اختصاص ندارد.

در این گونه قصه‌های تمثیلی چنان می‌نماید که آورندهٔ تمثیل از حالت و وضعی که حقیقت آن معلوم نیست تصویری شبیه، در بین اقوال و امثال رایج می‌یابد یا از خود ابداع می‌کند، تا آنچه را مجهول است از تصویری که حقیقت و پایان حال آن معلوم است برای مخاطب قابل تصور نماید. اینکه آن را به الفاظی چون مثل و مثال تعبیر می‌کنند از همینجاست. در آنچه گوینده با اقناع عوام سر و کار دارد تأثیر این گونه امثال قابل ملاحظه است، و چنانکه از گفتهٔ ارسطو در فن خطابه برمی‌آید کسانی چون استزیخور+ و ایسوپوس+هم در نظایر همین موارد به نقل چنین امثال می‌پرداخته‌اند[۲]. هر چند این گونه حجت در نزد حکما قدرت برهان را در اقناع ندارد و حتی به اعتقاد ابن‌سینا از استقراء هم در این مورد سست‌تر می‌نماید[۲]، باز بدان سبب که امر معقول را برای اذهان عامه تاحدی به حس نزدیک می‌کند در حجتهای خطابی غالباً همه جا مقبول است و از همین روست که مخصوصاً در مواعظ و سنن دینی و اخلاقی از دیرباز همواره از این شیوه استفاده کرده‌اند و هنوز هم می‌کنند.

به هر حال در پاره‌یی موارد تمثیل یا قصهٔ تمثیلی جز آنکه تجربه‌یی عام یا قولی شایع را صورت تجربی و قالب وقوعی بخشیده باشد چیزی نیست، اما این مضمون مادام که صورت یک حکمت تجربی را دارد از حدّ ضرب‌المثل تجاوز نمی‌کند و ایجازی هم که در صورت بیانی آن هست ازهمین لزوم سهولت در نقل ناشی است، معهذا چون آن‌را ازصورت موجزی که ضرورت سهولت در نقل بر آن الزام می‌کند بیرون آرند و آن را بسط دهند شکل «قصه» را پیدا می‌کند، و پیداست که در این گونه قصه، واقعه‌یی که مضمون تمثیل است اگر بکلی خیالی باشد قصه از نوع «امثال حیوانات» است، و اگر چنان نباشد، تا آنجا که احتمال وقوع ظاهر آن غیرممکن نباشد قصهٔ تمثیلی است، وگرنه قصهٔ رمزی است که در آن صورت قصه مطرح نیست، معنی رمزی منظور است؛ و در هر حال ذکر قصه برای آن است که

مدعای گویندهٔ قصه را به هر صورت ممکن است —به صورت رمز یا استعاره— برای مخاطب قابل تصدیق یا قابل تصور سازد. پ

در مثنوی هم مولانا انواع قصه را —از امثال حیوانات و قصه‌های تمثیلی و رمزی— برای تقریر و توجیه دعاوی و اقوالی به کار می‌گیرد که تصور و قبول آنها برای اذهان عام دشواری دارد، یا خود در نقل آنها ناظر به تصویر حالت و وضعی است که به آسانی در وهم مخاطب جای نمی‌گیرد و برهان و قیاس و طریقهٔ استقراء اهل حکمت هم در بیانش کارسازی ندارد. البته روایات مربوط به احوال انبیا یا امتهای گذشته هم که در مثنوی غالباً از قرآن و حدیث مأخوذ است برای مخاطب مثنوی و گویندهٔ آن حکم اخبار مربوط به واقعیات تجربی را دارد، و مولانا در آنچه از احوال صحابهٔ اولیا و مشایخ نقل می‌کند نیز بر همین اعتماد مخاطب به صحت آنها اتکا دارد و در واقع چنین قصه‌ها هم در نزد او و مخاطب مثنوی مثل آنچه در باب تجارب مسبوق و واقعیات تجربی محسوب است موجب اقناع به شمار می‌آید. ت

در مورد قصهٔ تمثیلی هم درست است که صورت قصه مطرح نیست اما ابداع یا نقل آن نیز جهت تقریب امر نامحسوس به ذهن عامه است و اینکه ارسطو می‌گوید نظیر آن در کلام سقراط بسیار است درواقع به سبب همین تفاوت مراتب مخاطبان سقراط در فهم دقایق برهانی است، و تمثیل معروف غار افلاطون[۳] نیز که حال علم اهل حس را نشان می‌دهد از همین گونه است، و در این مورد هرچند وقوع اصل قصه غیرممکن نیست اما نظر به صورت اصل قصه نیست، کلام گوینده ناظر به بیان حکم و اثبات مدعا در باب تفاوت مراتب علم است. تمثیل معروف مری کردن رومیان و چینینان در علم نقاشی و صورتگری هم که در مثنوی آمده است★ از همین مقوله است، و هر چند وقوع نظیر آن حکایت بکلی غیرممکن نیست گویندهٔ مثنوی نظرش به تقریر صورت حکایت مقصور نیست، حکم حاصل از آن تمثیل را که تفوق نقش آینهٔ دل بر نقش دیوار حس است در نظر دارد. ث

باری نقل امثال حیوانات و قصه‌های تمثیلی در اقناع عامه و در تفهیم مدّعا به آنها مخصوصاً از آن جهت نزد خطبا و متکلمان اهمیت دارد که به آسانی نمی‌توان در هر مورد که اثبات مدعایی لازم آید قصه‌هایی مبنی بر واقعیات تجربی و نمونه‌هایی از آنچه در عالم واقع روی داده است به خاطر آورد و شاهد مدعا ساخت، اما ابداع امثال حیوانات یا قصه‌های تمثیلی مشابه البته آسانتر از احاطهٔ بر واقعیات و تذکر حوادث و تجارب مسبوق می‌تواند بود، معهذا هر چند به وسیلهٔ امثال حیوانات یا قصه‌های تمثیلی آسانتر می‌توان مدعا را برای مخاطب تفهیم کرد بدون شک تمثیل

مدعا از طریق نقل حکایات واقعی یا محتمل الوقوع بیشتر مایهٔ اقناع است، چرا که غالباً چنان به نظر می آید که آینده و حال به گذشته شباهت دارد و احوال کسانی که پیش از ما بوده اند نقد حال و آینهٔ احوال ما محسوب است، بدین جهت از طریق نقل این گونه قصه های محتمل الوقوع و واقع نما بهتر می توان اشخاص را قانع کرد. ج

شک نیست که مولانا هم حکایات مأخوذ از قرآن و حدیث و سیرت صحابه و روایات مشهور مبتنی بر تاریخ را با لحنی حاکی از اعتماد بیشتر نقل می کند و در اثبات مدعای خویش بر چنین حکایات بیش از تمثیلات دیگر اتکا دارد و به همین سبب قصه ها و تمثیلات دیگر را غالباً با استطرادهای مکرر و تأویلهای مفصل می آراید و در بسیاری موارد تمثیلات و حکایات غیرمحتمل و خیالی را به کمک قصه های محتمل و شواهد واقعی مأخوذ از قرآن و حدیث تقریر و توجیه می کند و قابل تصدیق می سازد. ج

۷۵

آنچه امثال حیوانات خوانده می شود و سابقهٔ آن در فرهنگ شرقی به حکایات بیدپای + و بعضی اسفار تورات و در ادب غربی به امثال ایسو پوس[۳] و بابریوس+[٤] و برخی اخبار منقول از یونانیان باستانی می رسد در غالب صورتهای قدیمتر شامل قصه هایی در باب گیاهان و جمادات نیز هست، و اینکه پاره یی از این گونه امثال را مولانا از کلیله ودمنه اخذ می کند نیز غیر از سابقهٔ انس با این کتاب که خود بیشک یادگاری از تربیت و تهذیب خراسانی اوست شاید تا حدی هم به سبب شهرت و قبولی باشد که کتاب کلیله و دمنه درمحیط قونیهٔ عصر وی داشته است، چنانکه قانعی طوسی شاعر معاصر وی این کتاب را در همین ایام (حدود ۶۵۸) در قونیه به نظم درمی آورده است و در اندک مدت ترجمه های ترکی آن نیز در قلمرو آل عثمان انتشار یافته است[۵]. الف

از جملهٔ چنین امثال که در مثنوی از کلیله مأخوذ است قصهٔ نخجیران و شیر را می توان یاد کرد* که خود مولانا نیز در ضمن اشارت بدان مخاطب را به مأخذ

۱/۷٤ــ ریطوریقا ~ /۲۰ ۲ــ رهبر خرد /۲۱۲ ۳ــ جمهوری /شمارهٔ ۵۱٤ ~

Aesopus (Esope), Stesichore +۷٤

/۷٤★ ث: ۳٤۶۷/۱ ~

خویش حواله می‌دهد — از کلیله باز جو آن قصه را★ داستان، که ظاهراً از ترجمهٔ نصرالله منشی[٦] به خاطر مولانا راه یافته باشد، متضمن این تمثیل است که وحوش مرغزار چون به سبب مجاورت شیر عیش خود را منغّص دیدند از وی درخواستند تا از تعرض آنها دست بدارد و آنها در عوض از بین افراد خویش هر روز شکاری که طعمهٔ وی را بسنده باشد به نزد وی فرستند. چون شیر بدین معنی رضا داد روزی که قرعه به نام خرگوش برآمد از یاران درخواست تا در فرستادن وی اندک مایه تعلل و توقف ورزند، آنها هم پذیرفتند. و چون ساعتی چند از وقت چاشت شیر بگذشت خرگوش به درگاه وی روانه شد و بی‌عجله آرام به نزد شیر رسید، چون شیر از وی احوال وحوش و سبب تأخیر در وصول وی را به درگاه خویش پرسید خرگوش پاسخ داد که یاران خرگوش دیگری در صحبت من به درگاه ملک هدیه کرده بودند، در راه شیری که در نزدیک چاهی بود آن را از من بستد و هر چه گفتم این چاشت ملک است التفات ننمود. شیر خشمگین از جای برآمد وگفت باید که آن شیر گستاخ را به من بنمایی. خرگوش پیش افتاد و شیر را به سر چاهی برد و گفت اینجاست چون من از وی می‌ترسم اگر ملک مرا در کنار گیرداورا به وی نمایم. شیر چون او را در بغل گرفت و به درون چاه فرو نگریست عکس خود و از آن خرگوش را در آن چاه بدید، یقین کرد که آنجا شیری هست و آن خرگوش را که طعمهٔ اوست در کنار دارد. خرگوش را بگذاشت و برای مقابله و مبارزه با خصم موهوم خویشتن را به چاه افکند — و جان مردار به مالک سپرد[1]. ب

اصل قصه در کلیله نشان می‌دهد که خصم ضعیف را نباید حقیر گرفت، چرا که خرگوش خرد هم ممکن است شیر ژیان را به چاه هلاک اندازد. اما مولانا، با آنکه در نقل قصه بصراحت مأخذ آن را نشان می‌دهد، تمثیل مضمون را مخصوصاً در بیان این نکته به کار می‌برد که نباید به خیال کژ اجازه داد انسان را به چاه هلاک بیندازد و قلب زراندودی وی را مفتون و مغبون ظاهر فریبندهٔ خویش سازد★. مولانا قصه را حکایت حال مخاطب مغروری می‌یابد که خرگوش نفس جان او را، که قدر و مرتبهٔ شیران را دارد، به زیرکی و کربزی خویش در چاه جاه نگونسار می‌کند و آن کس که جان وی مثل این شیر به ننگ اغفال خرگوش نفس دچار است از فرط غفلت و غرور خویش که گاه مثل بعضی رؤسای عامه این فریب خوردگی و گمراهی خویش را نمی‌بیند و در عالم پنداری که دارد می‌خواهد که عامه او را به دین و دانش بستایند و به قول مولانا —فخر دین خواهد که گویندش لقب★. این جاه بیشک تعریضی در حق امام فخر رازی هم هست، اما تمثیل ناظر به حال تمام •

کسانی است که در چاه جاه سرنگون افتاده‌اند و بااینحال از جهل و غرور ناشی از هوی می پندارند که خود در طریق هدایت سیر می کنند و مایهٔ هدایت و اهتداء غیر نیز توانند بود.

پ

با آنکه خرگوش در قسمتی از داستان مولانا مظهر نفس و فریبکاریهای اوست★ در کل داستان رمز عقل وحیی و مظهر رسول الهی به شمار است★، از این روست که در پایان قصه هم وحوش را تشویق به رجوع به باطن می کند و چنانکه اقتضای ارشاد و تعلیم اولیاست قوم را به مجاهده با نفس که جهاد اکبر در نزد صوفیه و زهاد همان است ترغیب می نماید.

ت

جزئیات داستان مولانا، که حکایت **مثنوی** را برخلاف روایت سادهٔ **کلیله** از قصه های ضمنی و حوادث فرعی مشحون می دارد، قدرت داستان پردازی وی را نشان می دهد و به وی فرصت می دهد تا در طی حکایت، ضمن سؤال و جوابهای مکرر بین شیر و نخجیران، و خرگوش و نخجیران، مسألهٔ توکل و اجتهاد و مسألهٔ علم و الهام را هم مطرح نماید و دامنهٔ بحث را به مباحث مربوط به جبر و اختیار هم بکشد، و طرفه آن است که در حکایت **مثنوی** شیر با وجود اتکا و اعتمادی که بر عقل و بر لزوم سعی و اجتهاد دارد سرانجام خشم و طمع او را زبون حکم قضا می سازد و جهد و عقل هم او را از وقوع در چاه هلاک که حکم قضاست مانع نمی آید، نخجیران هم، که خود توکل و تسلیم را تا حد جبر می کشانند، با تمسک به عقل و حیله‌یی که خود نوعی جهد و سعی در تمهید و تدارک اسباب و به هر حال در ظاهر خلاف مقتضای توکل است خصم را به چاه هلاک، که گویی همان عقل و جهد او یا اتکای بر آنها در واقع اسباب سقوط او را در آن فراهم می سازد، می اندازند. مباحث گونه گون جالبی که در طی تمثیل مولانا در گفت و شنود نخجیران با شیر و خرگوش مطرح می شود در عین حال قدرت تداعی ذهنی مولانا و وسعت حوزهٔ معانی و افکار او را نشان می دهد، و در جای جای **مثنوی** نظایر این مباحث بسیار است، و از اینجاست که غور و تأمل در این قصه ها می تواند مقدمه‌یی بر **مثنوی** و وسیله‌یی برای شناخت دقایق اسرار معانی آن به شمار آید.

ث

یک قصهٔ دیگر **کلیله** که در **مثنوی** بر سبیل تمثیل به نظم می آید★ داستان روباه‌وطبل است که درنقل **کلیله** بدین نتیجه منجر می شود که گویی: هر کجا جثه ضخم‌تر و آواز هایل‌تر منفعت آن کمتر[۲]. این روباه **کلیله** در بیشه‌یی می رفت آنجا طبلی دید پهلوی درختی افکنده و هرگاه که باد بجستی شاخ درخت بر طبل رسیدی، آوازی سهمناک به گوش روباه می آمد. چون روباه ضخامت جثه بدید و مهابت آواز

بشنید طمع دربست که گوشت و پوست فراخور آواز باشد. بسی کوشید تا آن را بدرید، آن‌راجز پوست پاره‌یی نیافت. در روایت مثنوی روباه چون آواز دهل بشنید به طمع بانگی که از آن برمی خاست صید خود را رها کرد و به شکار آن خیک پرباد آهنگ کرد، اما چون شکاری فربه از آن به چنگ نیاورد – گفت خوکی به ازین خیک تهی ★. قصه را مولانا، بر وجه تمثیل اما با لحنی آکنده از تعریض، در خطاب به آن زفت مغرور پردعوی می گوید که یال و کوپال مردانه نشان می دهد اما مرد راه نیست و در وجودش از آنچه نشان مردان راه است هیچ نشانی نمی توان یافت. از لحن بیان مولانا پیداست که اینجا می‌خواهد این نکته را هم خاطرنشان سازد که هرچند دنیای حسی بانگ و جاذبهٔ قوی و فریبنده دارد جز کسانی که نفس اماره آنها را در سلسلهٔ حرص و طمع دربند می دارد به بانگ فریبنده و جاذبهٔ گمراه کنندهٔ آن تسلیم نمی شوند. ج

از سایر امثال حیوانات که نیز در مثنوی ★ از کلیله مأخوذ می نماید حکایت رسالت خرگوش از جانب ماه است به نزد پیلان، و در اینجا نیز مثل قصهٔ شیر و نخجیران، خرگوش مظهر زیرکی و چاره‌گری است و تاحدی هم رمز فرستادهٔ الهی است. با این تفاوت که در کلیله زیرکی خرگوش مایهٔ نجات قوم اوست اما در مثنوی این زیرکی در نزد قوم سبا، که حکایت از زبان آنها بر سبیل تمثیل نقل می شود، جز فریبی آشکار که فقط گولان ساده‌لوح ممکن است بدان از راه بدر روند حاصل ندارد. در واقع اینجا اهل‌سبا که در احتجاج با انبیا قصهٔ خرگوش و پیل را از روی انکار و بی اعتقادی نقل می کنند خرگوش را نمونهٔ کید و فریب کسانی نشان می دهند که رسالت آنها اساس ندارد★ و فقط جاهلان و ساده‌دلان را از عیش نقد محروم می دارد. طرفه آن است که انبیا هم، هر چند در مقابل قوم، این طرز تلقی انکارآمیز آنها را نقد و ردّ می کنند★ باز خرگوش را رمزی از دیو فضول –ابلیس– می دانند که با پیام خدعه‌آمیز دروغین خویش روح انسان را از آب حیوانی که از وی خضر خورد★ و رمزی از معرفت و محبت الهی است محروم می دارد. ج

در افسانه‌های برخی اقوام بدوی بین خرگوش و ماه رابطه‌یی هست و در پاره‌یی از این افسانه‌ها خرگوش همچون «پیام‌آور ماه» به نزد «انسان» تصویر می‌شود و در عین حال آنچه مضمون پیام اوست نیز نمونهٔ پیغام باژگونه و آمیخته به خدعه و خطا[۷] هم هست. در روایت کلیله و مثنوی هم خدعهٔ خرگوش در تبلیغ رسالت خویش ممکن است بازتابی از همین اساطیر در پنجاتنترا باشد و اینکه خرگوش را بعضی طوایف بودایی به عنوان شاکیامونی – که نام بوداست[۸] –

می‌خوانند نیز به احتمال قوی خود اشارتی به همین اسطورهٔ مربوط به «پیام‌رسانی» او بوده باشد.

به هر حال قصه آن گونه که در کلیله[۳] نقل است می‌گوید در ولایت پیلان باران یکچند منقطع شد و چشمه‌ها خشک گشت، پیلان از رنج و بیم بی‌آبی در جستجوی آب به چشمه‌یی رسیدند که آب فراوان داشت اما در سرزمین خرگوشان بود و چشمهٔ قمر خوانده می‌شد. چون خرگوشان را از ازدحام پیلان در اطراف آن چشمه رنج و ناخرسندی پدید آمد رسولی از بین خود برگزیدند —پیروز نام— و او در یک شب مهتاب از بالای بلندیی که او را از تعرض و آسیب پیلان مصون می‌داشت پادشاه پیلان را آواز داد که من فرستادهٔ ماه آسمانم و بر رسولان در آنچه گویند حرجی نیست. ماه می‌گوید گویی غرور نابجا ترا بدان واداشته است تا قصد چشمه‌یی که به نام من معروف است کرده‌یی، اگر از این اقدام اعراض نکنی بیایم و چشمهایت برکنم، در این پیام هم اگر شک داری همین ساعت بیا که من در چشمه حاضرم. پادشاه پیلان را از این حدیث عجب آمد اما چون سوی چشمه رفت و روشنایی ماه در آب بدید بشکوهید و چون به اشارت خرگوش خرطوم در آب کرد و اضطراب ماه را در چشمه بعیان دریافت جز آنکه در پیش ماه سجده کند کاری نتوانست کرد، فرمان ماه و پیام خرگوش در گوش کرد و پیلان را از آن سرزمین بیرون برد.

مولانا، که در عنوان حکایت تمام قصه را به کتاب کلیله حواله می‌دهد، از زبان اهل سبا، که اینجا قصه را با بی‌اعتقادی و ناباوری از برای انبیای خویش بر وجه تمثیل نقل می‌کنند، می‌گوید که ما از آن پیلان گول نیستیم —کاضطراب ماه آردمان شکوه★. اما اززبان انبیا هم در جواب این مثل به آنها پرخاش می‌کند که این گونه مَثَلها ساختن به شما نمی‌رسد و این ماه که حرکت و اضطراب آن در آب چشمه موجب خوف پیلان شد چه نسبت تواند داشت — با مهی که شد زبونش خاص و عام★؟ و بدین سان مولانا از زبان انبیا به منکران سبا خاطرنشان می‌کند★ که رسالت خرگوش را با آنچه انبیا به حکم وحی تبلیغ می‌کنند قیاس نمی‌توان کرد.

۱/۷۵— کلیله، طبع مینوی / ۸۷   ۲— همان کتاب / ۱—۷۰   ۳— همان کتاب ۲۰۲/ ~

Babrius, Bidpay +/۷۵

★/۷۵ ب: ۱/۹۰۰ ~ ، ۱/۸۹۹   پ: ۱/۸۹۸، ۱/۱۳۵۰   ت: ←

۷۶

قصهٔ دیگر که باز مولانا از امثال مذکور در **کلیله** اخذ می کند و خود نیز بدان اشارت دارد قصه آبگیر است با آن سه ماهی که به قول مولانا در **کلیله** هم هست، اما آنچه آنجاست قشر قصه است، مغز جان آن را باید از اینجا —از **مثنوی**— جست★. حکایت در **کلیله** در ضمن «باب الاسد والثور»[۱] آمده است و می گوید که در آن آبگیر سه ماهی بود: دو حازم و یکی عاجز. صیادی دو که از آنجا گذشتند با یکدیگر میعاد نهادند تا دام آرند و آن هر سه را بگیرند. چون ماهیان آن سخن بشنودند، آنکه حزم زیادت داشت و به قول مولانا عاقل بود عزم راه کرد و از آن جانب که آب درآمدی برفور بیرون رفت. در این میان صیادان رسیدند و دام آوردند. از آن دو ماهی دیگر که در آبگیر بودند، آن یک که نیز تحرّزی داشت و به قول مولانا نیم عاقل بود حیله‌یی اندیشید، پس خویشتن مرده ساخت و بر روی آب «ستان» می رفت. چون صیاد او را مرده پنداشت بینداختش و او به حیله خویشتن در جوی افکند و هم جان به سلامت برد. بدین گونه از آن هر سه ماهی که در آبگیر بود، برای صیادان فقط — ماند آن احمق، همی کرد اضطراب★. در این اضطراب عجولانه هم دایم سرگشته از این سو به آن سو می رفت تا صیادان بالاخره او را به دام انداختند و سرانجام — احمقی او را در آن آتش نشاند★. الف

مولانا که اینجا در نقل قصه به سرّ آن نظر دارد سرّ قصه را در واقع قبل از طرح قصه بیان می کند. چرا که قبل از طرح قصه به مناسبت بحث در اعتراضی که بعضی بلفضولان به جهت امیر گردانیدن یک جوان هذیلی (§ ٤٣ح) بر رسول کردند ضمن توجیه و تقریر اشکال انگیزیها و ایرادگیریهای اهل شک نشان می دهد که از خلق عالم آن کس که به نور دل طی راه می کند عاقل است، آن کس هم که خود راه را نمی داند اما عاقلی را «دیدهٔ» خویش می کند و به دنبال او می رود نیم عاقل است، احمق آن کسی است که خود عقل ندارد و از متابعت عاقل هم دست می دارد، چنین کسی آن عقل را که مایهٔ حیات و موجب صیانت آن است ندارد نیم عقلی هم ندارد که خود را مرده سازد و با فانی شدن در وجود شیخ به جویبار هستی و حیات راه برد★ و با این مقدمات اینکه قصهٔ آبگیر **کلیله** به ذهن گویندهٔ **مثنوی** تداعی گردد و

→

۲/۱—۱۳۵۱، ۱/۱۰۰۰ ~ و ۱/۱۰۰۸ ج: ۲/۳۱۵۹ ، ۲/۳۱۶۱ چ: ۳/۲۷۳۸ ~ ، ۳/۲۷۵۲، ۳/۲۷۸٤، ۳/۲۸۰۷ د: ۳/۲۷۵۲، ۳/۲۸۱۱، ۳/۲۸۱٤ ~

تمثیل حال کسانی قرار گیرد که هر یک در حدّ خویش یادآور حال یکی از آن سه ماهی هستند البته قابل درک است.

بدین گونه مولانا در اینجا سرّ قصه‌یی را که به عنوان تمثیل از **کلیله** اخذ می کند قبل از نقل اصل قصه طرح می نماید و این طرز بیان خود ابتکاری در تمثیل محسوب است، چرا که آنچه را غایب است در آنچه حاضر است تصویر نمی کند، آنچه را حاضر است در آنچه می تواند نمونه‌یی از یک واقعیت غایب باشد ارائه می کند.

در یک مورد دیگر نیز که در **مثنوی** باز مولانا از امثال مذکور در **کلیله** الهام می گیرد، هر چند اصل حکایت را از آن مأخذ می گیرد در جزئیات آن تاحدی تصرف می کندتا آن را با آنچه در اصل تمثیل مراد و مدعای اوست موافق سازد. قصه در باب شیری است که به تعبیر ابوالمعالی منشی [۲] او را گَر برآمد و قوّت او چنان ساقط شد که از حرکت فروماند. چون روباه که در خدمت بود او را به جستجوی علاج تشویق کرد و شنید که این بیماری جز به گوش و دل خر علاج نپذیرد و طلب آن هم برای شیر رنجور میسّر نیست، در صدد برآمد تا خرِ مردی گازر را که در آن حوالی بود بفریبد و طعمهٔ شیر سازد و خود نیز از آن بهره‌یی به دست آرد. پس نزد آن خر رفت، از رنجوری و نزاری او گرم پرسیدن گرفت و به او وعده داد که اگر به مرغزاری که در آن حوالی هست بیاید از علف و سبزه که آنجا هست همواره خرسند خواهد بود، حتی برای آنکه شیر را هم در نظر او دوستی موافق و همجنسی اهلی طبع نشان دهد گفت که من پیش از این نیز خری دیگر را بدانجا هدایت کرده‌ام که اکنون در آنجا در عرصهٔ فراغ می خرامد و به آسودگی در مرغزار چرا می کند. باری. چون خر به افسون روباه به آن مرغزار رفت و شیر او را در دسترس یافت بیدرنگ بر وی حمله آورد. هر چند حملهٔ شیر خر را بسختی مجروح کرد به هلاک او نینجامید و خر موفق به فرار شد. چون روباه دیگر بار به نزد خر رفت و عتاب و ناخرسندی وی بدید او را آرام کرد. شیر را خر وانمود کرد و آن حملهٔ وی را اظهار شفقت فرانمود. سخنان وی خر را دوباره به طمع و فریب دچار ساخت و چون هرگز شیر ندیده بود چون دیگر بار بدان جانب رفت شیر گَر را خر پنداشت و از وی نرمید. شیر نر نخست وی را استمالت کرد و چون بین آنها انسی حاصل گشت بر جست و او را درهم شکست. بعد به روباه گفت من نخست غسلی کنم آنگاه دل و گوش او بخورم که علاج این علت را که در من هست بر این ترتیب گفته‌اند. تا شیر از غسل کردن بازآمد روباه دل و گوش خر بخورد، و چون شیر باز آمد و پرسید که گوش و دل خر کو؟

جواب داد که اگر او گوش و دل داشتی پس از آن حملهٔ نخست دوباره دروغ من باور نمی کرد و به پای خود به گور نمی آمد. ت

قصهٔ **کلیله** که در «باب القرد والسلحفاة» آن کتاب مذکور است نشان می دهد که هر کو گوش شنوا و دل بینا دارد از تجربهٔ خطر عبرت می پذیرد و دروغ و ترفند مغرضان وی را دوباره به دام خطر نمی اندازد. در **مثنوی*** این تمثیل در دنبالهٔ داستان توبهٔ نصوح می آید و وقتی نصوح با توبهٔ بی بازگشت خویش از خطر رسوایی رهایی می یابد چون دوباره او را بدان کار که افشای آن مایهٔ رسواییش بود می خوانند می گوید بعد از آن محنت که من دیدم دیگر کیست که او را پای به سوی خطر پیش برد —الاّ که خر*؟ و این تعبیر که داستان خر گازر را به خاطر مولانا می آورد در ضمن به او فرصت می دهد تا در بعضی جزئیات تصرف کند وآن را برای طرح اندیشه هایی که با جریان سیال ذهنی شاعر مناسبتر است آماده نماید. ث

از جمله در نقل مولانا آنچه شیر را دچار ضعف می سازد و از اقدام به شکار که باقی ماندهٔ آن به سایر جانوران بیشه می رسد باز می دارد بیماری «گر» نیست، جنگی است که با پیل نر کرده است و به سبب آن بود که —خسته شد آن شیر و ماند از اصطیاد*. همچنین در این روایت گفت و شنودی که در **کلیله** بین شیرو روباه هست و اینکه روباه پیشنهاد می کند که خری را به افسون و فریب به دام وی اندازد مطرح نیست،و چون شیر در روایت مولانا بیماری گر و حاجت به نذر و غسل ندارد اینکه در نوبت دوم وقتی خر را به دام هلاک می اندازد و او را پاره پاره می کند به درون آب می رود برای غسل ونذر نیست، به جهت خستگی و رفع تشنگی است. بعلاوه در این روایت آنچه روباه را به جستجوی خر وامی دارد چاره جویی خود او نیست، فرمان شیر است که از وی می خواهد تا خری یا گاوی را از حوالی بیشه با افسون و حیله به نزدیک وی آرد تا وی از گوشت او قوتی حاصل کند و بعد از آن صیدهای دیگر گیرد و از باقیماندهٔ طعمهٔ خویش چیزی هم عاید وحوش بیشه سازد. ج

طرفه آن است که اینجا هم بین روباه و خر همان بحث کسب و توکل که منجر به مسألهٔ جبر و اختیار می شود و در قصهٔ شیر و نخجیران (§ ٧٥ث) نیز در میان بود از سر و با بیانی دیگر مطرح می شود. و اینجا روباه که می خواهد خر را از فقر و محنتی که در خدمت گازر بهرهٔ اوست و او هم بدان رضایت دارد ناخرسند سازد و به سعی و جهد در رهایی از آن وادارد می کوشد تا به او تلقین کند که ادعای خرسندی و قناعت بدانچه قسمت و بهرهٔ ازلی است درست نیست و تمسک به اینکه خداوند بهرهٔ هر کس را چنانکه باید تقدیر کرده است نادرست است و به هر حال جستن رزق

حلال و سعی در طلب آن نیز فرض است و برخلاف تصورِ خر این جستجو از ضعف توکل ناشی نیست و توکل با کسب و جهد منافات ندارد. ج

در اینجا با آنکه خر امثال و حکایتهایی در توجیه قناعت و فایدهٔ توکل بیان می کند، روباه ضرورت جُهدالمقل را که در حدیث آمده است بر وی الزام می کند و نشان می دهد که وقتی مرغزار خرّم و عیش بیغم حاصل شدنی است بر این صحرای خشک که مرد گازر در آنجا رخت می شوید نباید آویخت★. اما خر که عقل و احتیاط وی را به التزام قناعت وامی دارد،بازاز خریی که در وی هست هیچ از این روباه حیله گر نمی پرسد که اگر چنان مرغزاری هست و این همه نعمتها آنجا حاصل است چرا تو در آنجا تا این حد زار و نزار مانده یی؟ ح

در واقع ضعف شیر و اینکه چون صیدی نداشت باقیماندهٔ صید او به روباه نمی رسد روبهک را در این اوقات بشدت زار و نزار کرده بود و هر چند خر گازر این ماجرا را نمی دانست اما به هر حال ضعیفی و نزاری روباه را معاینه می دید و با آنکه عقل و تجربه او را به قناعت و توکل می خواند طمع و زیادت‌جویی بر «استعصام و تعفف» وی غالب آمد و سرانجام او را به دام مکر و فسون روباه انداخت. خ

شباهت این گفت و شنود بین روباه و خر و نتیجهٔ آن که فریب خوردن خر از روباه باشد با قصهٔ شیر و نخجیران که نیز منجر به فریب خوردن شیر از خرگوش می شود، مخصوصاً با توجه به وحدت مأخذ هر دو حکایت، در نظر خود مولانا هم قابل ملاحظه می نماید و با اشاره بدان حکایت است که می پرسد وقتی خرگوشی شیر را به سر چاه می برد — چون نیارد روبهی خر تا گیاه★؟ د

بار دوم هم چون خر از دست شیر می جهد مولانا باز از زبان روباه نکته هایی را برای او مطرح می کند که می تواند سرّ میل نفس را به فریب و اختداع بیان کند. و آنچه وی در طی گفت و شنود مجدد بین خر و روباه در میان می آورد در عین حال قدرت قصه‌پردازی مولانا و هم قوّت استدلال او را نشان می دهد. اینجا روباه برای آنکه وحشت خر را از حملهٔ نافرجام شیر که موجب رمیدن او گشته بود دفع نماید به او اعتراض می کند که آنچه تو دیدی شیر واقعی نبود، صورت طلسمی بود که برای این مرغزار ساخته بودند، و اگر آنجا طلسمی در کار نمی بود هر شکمخواره‌یی بدانجا می تاخت و برای هیچ کس مایهٔ عیشی نمی ماند. اشتباه از من بود که ترا از پیش از مسألهٔ طلسم و صورت آن آگاه نساختم. ذ

خر البته آن قدر عقل دارد که بر این تسویل و وسوسهٔ روباه اعتراض کند، اما استدلال خدعه‌آمیز روباه به او نشان می دهد که تخییلات وهمی را نباید نادیده

گرفت و هر چند خر بسی می کوشد و اورا دفع می کند★ باز جوع الکلب که از محنت و شقاء زندگی گازر بر جان وی مستولی است سرانجام مکر روبه را بر استعصام وی غالب می کند و گویی چون فضیلت جوع و پرهیز را نمی داند به طمع خام علفهای موهوم بیشه طعمهٔ شیر می شود. ر

در هر حال در روایت مولانا، شیر برخلاف آنچه در نقل **کلیله** آمده است برای غسل و ادای نذر به آب نمی رود، بلکه کشتن خر و حمله کردن به آن حیوان نحیف نزار به قدری خود او را از پا درآورده است که از کوشش و خستگی بسیار تشنه می شود، و چون قبل از اقدام به خوردن صید به چشمه می رود تا با خوردن آب اندکی نیرو و نشاط پیدا کند جگربند و دل خر را که اعادهٔ قوّت خویش را به خوردن آن موکول می پنداشت بر جای نمی بیند و روباه که آن هر دو را خورده است در پاسخ شیر که از وی می پرسد پس دل و جگر خر چه شد می گوید که اگر او را دل و جگری بود — کی بدینجا آمدی بار دگر★. ز

۷۷

تأثیر **کلیله** — و به احتمال قوی ترجمهٔ ابوالمعالی منشی غزنوی که در ایام مولانا در خراسان و در نزد ادبا و منشیان آن سامان شهرت و رواج قابل ملاحظه یی داشت [۹] — در **مثنوی** مولانا منحصر به این امثال حیوانات نیست. یک جا هم در قصه یی که از جنبهٔ رمزی خالی نیست باز به احتمال قوی از **کلیله** الهام می گیرد، این قصه حکایت آن درخت افسانه یی است که گفته می شد هر کس از میوهٔ آن خورده باشد نه هرگز پیر می شود و نه مرگ به سراغش می آید. الف

داستان این درخت را مولانا به صورتی که به ابداع نزدیکتر است تقریر می کند اما شباهت داستان او با اشارتی که در **کلیله** هست با توجه به انسی که مولانا با **کلیله** دارد تردیدی در این باره که گویندهٔ **مثنوی** داستان خود را باید به احتمال قوی از روی روایت **کلیله** الهام یافته باشد باقی نمی گذارد. در واقع هر چند صورت تمثیل در هر دو کتاب به یک گونه نیست اما اشارت به سرزمین هند و به

۱/۷۶ — طبع مینوی /۹۱ ۲ — همان کتاب / ۲۵۳ ~

★/۷۶ الف: ۲۲۰۲/۴ ~ . ۲۲۷۸/۴، ۲۲۸۰/۴ ب:

۲۱۸۸/۴ ~ ث: ۲۳۲۶/۵ ~ . ۲۳۲۵/۵ ج: ۲۳۳۰/۵ ح:

۲۴۲۹/۵ ~ د: ۲۵۱۸/۵ ر: ۲۸۱۷/۵ ز: ۲۸۷۵/۵

وجود آن دارو که موجب نیل به حیات ابدی است و اینکه در هر دو جا چنین دارو تأویل به علم می شود وحدت مأخذ را در هر دو روایت نشان می دهد. ب

البته در **کلیله** [۱] این اندازه می گوید که یکی از «براهمهٔ هند» را پرسیدند که می گویند به جانب هندوستان کوههاست و در وی داروها پدید که مرده بدان زنده شود... جواب داد که... از کوهها علما را خواسته اند، و از داروها سخن ایشان را، واز مردگان جاهلان را که به سماع آن زنده گردند». پ

اما مولانا تمثیل را به صورت قصه‌یی که مبنی بر واقعیات است در می آورد و آن را از آنچه در مقدمهٔ **کلیله** هست و بدان وسیله خواسته اند آن داروها و سخنان را همین مجموعهٔ **کلیله** جلوه دهند محسوستر و عامتر کرده است. از این رو می گوید دانایی برای دوستان گفت که درختی هست در هندوستان★ و هر کس از میوهٔ آن خورد نه پیر می شود و نه هرگز مرگ بر وی راه می یابد. پیداست که آرزوی جوانی باقی و حیات بی مرگ برای هیچ کس بیش از ارباب قدرت جاذبه ندارد و مولانا، که این نکته را بدرستی می داند و در بحثی هم که راجع به قول جالینوس در عشق به حیات دنیا تقریر می کند[۱۰] بدان الماِم دارد، پای یک فرمانروای جهانجوی را در قصه وارد می نماید و خاطرنشان می کند که این قصه را پادشاهی از راوی صادقی شنید و — بر درخت ومیوه اش شد عاشقی★. ت

البته اینکه در روایت مثنوی پادشاه قاصدی دانا را از دیوان به جستجوی این مطلوب می فرستد نشان می دهد که خود او هم مثل گویندهٔ مثنوی می داند جویندهٔ دارو — میوهٔ درخت — باید از دیوان ادب باشد و نه از کسانی که با چنان مطلوبی ارتباط ندارند. مولانا نشان می دهد که همین قاصد دانا سالها مورد مسخره و استهزای ظاهربینان واقع شد و دست از جستجو بازنداشت، سرانجام وقتی با نومیدی عزم بازگشت داشت شیخی که وی از او ارشاد و همت خواست به او گفت که این چنین درخت که تو می جویی — این درخت علم باشد در علیم★. درست است که علمْ درخت حیات هست اما تنها درخت نیست، آن را آفتاب و بحر و سحاب هم می توان خواند، آن کس که مطلوب را فقط در «صورت» می جوید بدان نمی رسد، و منازعات خلق هم بیشتر ناشی از آن است که به معنی توجه ندارند و اختلاف نامهاست که آنها را به منازعت وامی دارد. ث

داستان منازعات چهار کس به جهت انگور که سرّ آن، منازعات ارباب دیانات را هم از مقولهٔ منازعات لفظی نشان می دهد در این موضع مثنوی★ غیر از

آنچه از اقتضای جرّ جرّار کلام در باب فرق بین معنی و نام ناشی است به غالب احتمال تاحدی نیز رسوب بازمانده‌یی از یک اشارت **کلیله و دمنه**[۲]، در «باب برزویهٔ طبیب»، باید باشد که در آنجا برزویه بر سبیل حکایت و شکایت می گوید که در این عصر چون «میان اصحاب ملتها» خلاف هر چه ظاهرتر گشته است عاقل باید بر «ملازمت اعمال خیر که زبدهٔ همهٔ ادیان است» اقتصار کند. این «اعمال خیر» که میان اصحاب ملتها مشترک است در حکم همان زبان واحدی است که اختلاف اهل اهواء در آنجا از میان برمی‌خیزد و ظاهراً توجه به همین فکر است که مولانا را با اعتمادی که به وحدت جوهری هفتاد و دو ملت، مخصوصاً با اعتقادی که در باب عدم تفرقه و تفاوت بین احاد رسل، از جای جای کلام او مستفاد می شود وامی دارد تا این گونه منازعات را لفظی و ظاهری نشان دهد و به نظر می آید که این قول وی از تأثیر کلام برزویه در مقدمهٔ **کلیله و دمنه** خالی نباشد. ج

مورد دیگر که باز به احتمال قوی از تأثیر **کلیله** در اندیشهٔ مولانا حکایت دارد اشارت اجمالی به جنگ بین شیر و گاومیش است در داستان هاروت و ماروت، که گوینده ضمن انتقاد از اعتمادی که آن دو فرشته بر «قدس خویش» داشتند می پرسد که با این حال — چیست بر شیر اعتماد گاومیش★؟ و خاطرنشان می کند که هر چند گاو با شاخ خویش هر کاری می تواند کرد اما قوت شیر نر او را شاخ شاخ و پاره پاره می کند و اگر تمام وجود گاو هم شاخ شود باز — شیر خواهد گاو را ناچار کشت★. چ

درست است که تصور جنگ بین شیر و گاو در خارج از دنیای **کلیله و دمنه** هم قابل وقوع هست اما با توجه به استغراق مولانا در امثال **کلیله و دمنه**، در اینجا هم به ظن غالب می باید اشارت وی به واقعهٔ مذکور در آخر «باب الاسد والثور» **کلیله**، و جنگ اجتناب‌ناپذیری باشد که به تحریک و تفتین دمنه بین شنزبه (=شتربه) با شیر روی داد[۳] و منجر به هلاک گاو گشت. ح

۷۸

انس با **کلیله** که موجب تداعی «امثال» آن در ذهن مولاناست در مواضع دیگر **مثنوی** هم نشانش پیداست. از جمله شباهت مضمون در شکایت زرگر

۱/۷۷ — طبع مینوی /۱۸ ۲ — همان کتاب/ ۵۰—۴۸ ۳ — همان کتاب / ۱۱۴

★/۷۷ ت: ۳۶۴۱/۲، ۳۶۴۳/۲ ث: ۳۶۶۸/۲ ج: ۳۶۸۱/۲ ~ چ: ۳۳۲۲/۱، ۳۳۲۴/۱

—در داستان پادشاه و کنیزک— آنجا که وی به زبان حال خود را به آن آهو و روباه تشبیه می کند★ که آنها را به خاطر نافه و پوستینشان صید می کنند با آنچه در «باب الاسد والثور» **کلیله** در همین زمینه به نظم ونثر از زبان گاو درضمن مفاوضهٔ او با دمنه گفته می شود[1] از مواردی است که انس خاطر مولانا را با نسخهٔ **کلیله** ترجمهٔ ابوالمعالی منشی نشان می دهد، و شاید تعبیر مولانا از تأثیر خلاف انتظار داروی طبیبان هم در حکایت پادشاه و کنیزک که می گوید هر چه علاج و دوا کردند، گشت رنج افزون و حاجت ناروا★، غیر از صرافت طبع شاعر و اقتضای مقام تاحدی هم ازتأثیر همین موضع **کلیله** که از قول گاو می گوید: دارو سبب درد شد اینجا چه امیدست[2] خالی نباشد و شاید نشانی باشد از آنکه در هنگام نظم وانشای این جزء **مثنوی** مولانا به تقریبی اشتغال به مطالعهٔ **کلیله ودمنه** داشته است، و البته این هم که حکایت نخجیران به اندک فاصله در دنبال قصهٔ پادشاه و کنیزک می آید قرینه یی است که این انس و اشتغال گویندهٔ **مثنوی** را با **کلیله** —از همان اوایل شروع به نظم **مثنوی**— تأیید می کند.

چنانکه در تبیین لزوم توجه به سرّ قصه و اینکه به صورت ظاهر این گونه امثال نباید در پیچید یک جا ضمن اشارت به اشکالی که بر قصهٔ سجده کردن یحیی در شکم مادر به عیسی در شکم مریم (§ ۳۱پ) ممکن است به خاطر معترضان ابله بیاید★ تأکید می کند که از حکایت معنی را باید گرفت و نباید مثل آن کس شد که از داستان فقط نقش ظاهر را می دید و چون افسانه های **کلیله** را شنید پرسید که آخر آن کلیلهٔ بی زبان چگونه از دمنه یی که خود فاقد بیان بود سخن نیوشید و آن حکایت دمنه و گاو و پیغام ماه و ترس پیل چگونه روی داد؟ اینجا مولانا تصدیق می کند که داستان از لحاظ صورت جعل وافترا به نظر می آید و شک نیست که زاغ و لکلک بدان سان که در این قصه هاست هیچ با یکدیگر عداوت ندارند اما قصه را باید همچون پیمانه یی تلقی کرد که البته معنی حکم دانه یی را دارد که در درون آن است و هر کس جویای دانه است به ظرف و پیمانه نظر ندارد و چنین اعتراضها که بر صورت ظاهر امثال و قصه ها ممکن است وارد آید انسان را از توجه به معنی و سرّ قصه باز می دارد★ و نابجاست.

این طرز تلقی از قصه در عین حال نشان می دهد که مولانا چرا گه گاه صورت قصه اش محل اعتراض است و حتی خود او هم در برخی مواضع، مثل همین داستان یحیی و مریم★ و مثل قصهٔ قتل زرگر به اشارت طبیب الهی★ در داستان پادشاه و کنیزک★، برای دفع هرگونه توهم دیگر که از ظاهر و صورت قصه ممکن

است به ذهن مخاطب متبادر شود در باب آنها به دفع دخل مقدّر می پردازد و تا حدی به اعتراض معترض پاسخ می دهد. با اینهمه تأکید می کند که اهل صورت چون سرّ قصه و روح کلام را در نمی یابد بین کلام حکمت با اساطیر اولین تفاوت نمی گذارد و در قصهٔ قرآنی هم به چشم حکایات **شاهنامه** و **کلیله** می نگرد، و این قدر نمی داند که کلام حکمت و سرّ پنهان همواره به آسانی در گوش و دهان راه نمی یابد [۱۱] و بدین گونه فقط وقتی برای وی امکان درک بین حقیقت ومجاز هست — که کند کُحل عنایت چشم باز★. پ

در هر حال امثال حیوانات مثل سایر انواع تمثیلات و قصص در **مثنوی** از مآخذ گونه گون مأخوذ است، اما در تمام آنها، چنانکه از تمثیل در مفهوم ارسطویی آن (§ ٤ الف—پ) باید انتظار داشت، به سرّ قصه و حکم مشابه نظر دارد نه به صورت و ظاهر آن. ت

۷۹

از امثال حیوانات و قصه های تمثیلی که در **مثنوی** هست مأخذ تعدادی نیز به **سندبادنامه**، و داستان یوذاسف و بلوهر می رسد که مثل **کلیله و دمنه** تأثیر و نفوذ فرهنگ هندی را در دنیای مسلمین نشان می دهد، چنانکه بعضی «امثال» ایسوپوس و لقمان هم از قدیم در نزد مسلمین به صورت امثال و حکم مذکور بوده است [۱۲] و اینکه نظایر برخی از این امثال در **مجمع‌الامثال** میدانی، **جوامع‌الحکایات** عوفی، **مرزبان‌نامه**، و **فرایدالسلوک** هم هست و از همین گونه مآخذ در آثار عطار و دیگران هم راه یافته است از همینجاست. الف

سندبادنامه، که تحت عنوان سنتی پاس+ و حکایت هفت خردمند در دنیای قرون وسطی هم شهرت داشته است و داستان «مرد لشکری و معشوقه و شاگرد» را[۱] به مجموعهٔ معروف **دکامرون**+ اثر بوکاتچو+ ایتالیایی (۱۳۷۵— ۱۳۱۳) داده است [۱۳]، در **مثنوی** ظاهراً هم قصهٔ روستایی و شیر★ و هم داستان رفاقت شتر و گاو و قوچ★ را باید به مولانا الهام داده باشد. ب

قصهٔ روستایی و شیر را مولانا از **سندبادنامه**[۲] می گیرد اما آن را بر وجه مثل

۱/۷۸— کلیله /۱۰٤ ۲— همان کتاب /۱۰۳

۷۸/★ الف: ۱/ ۱۰—۲۰۹. ۱/۵۱ ب: ۲/۳۶۰۷ ~ . ۲/۳۶۱۷ ~

پ: ۲/۳۶۰۲. ۱/۲۲۲ ~ . ۱/۳۶ ~ . ٤/٤—۳٤٦۳

در بیان این نکته می آورد که آنکو از روی تقلید نام خدا را می برد اگر به دیدهٔ تحقیق در آنچه می گوید درنگرد از هیبت و عظمت آن نام اجزای وجود وی از هم فرو می ریزد، چرا که وقتی به تقلید از حق سخن می گوید و از هیبت و عظمت او غافل است حال وی به آن روستایی می ماند که گاو در آخور ببست و شیر گاوش خورد و بر جایش نشست. اما روستایی که در تاریکی شب به جستجو و تیمار گاو رفته بود دست بر اعضای شیر می مالید و می پنداشت که دارد گاو خویش را نوازش می کند. ولیکن شیر که از اشتباه او واقف بود با خود می گفت که این بیچاره مرا نمی بیند و چون در تاریکی مرا به جای گاو خویش می گیرد — اینچنین گستاخ زان می خاردم★. پیداست که حق را نیز آنها که از روی تقلید شناخته اند گستاخ وار از وی سخن می گویند، فقط آنها که اهل تحقیق هستند با او به طریق خوف و ادب سلوک می کنند.

پ

در قصهٔ **سندبادنامه** که بیشک مأخذ الهام مولاناست حکایت به مرد روستایی و آخور گاو مربوط نیست، در باب صعلوک بیابانگردی است که چون کاروانی پرمکنت و صاحب عُدّت را شبانگاهان بر در رباطی که وی در آنجا متوطن بود می یابد در صدد برمی آید دستبردی به اهل کاروان بزند اما چون از بیم نگهبانان و پاسبانان نمی تواند از اَثقال و اموال قوم چیزی به غنیمت فراچنگ آرد حالی به طویلهٔ چهار پایان می رود تا لامحاله ستوری از آن جمله به دست آرد. از قضا در همان هنگام شیری هم به درون طویلهٔ ستوران آمده است تا چون هیاهوی پاسبانان و روشنایی مشعلهای اهل کاروان خاموشی گیرد به هنگام فرصت بهیمه یی را بشکند و طعمهٔ خویش سازد. در تاریکی شب صعلوک با پسودن دست بر پشت و اندام ستوران می کوشد تا چار پایی سطبر و قوی را مرکوب خویش سازد و با آن از طویله بیرون تازد. چون در آن حال دست بر پشت شیر می نهد و او را چار پایی بهتر و فربه تر می یابد بر پشت وی می جهد و با اعتماد بر قوّت و هیبت خویش با تهدید شمشیر از طویله بیرون می تازد و همه شب مرکب را در تاریکی در بیابان می راند. صبحگاهان که هوا روشنی می گیرد با ترس و تعجب بسیار خویشتن را سوار شیر درنده می یابد و با آنکه از بیم شیر خود را در کام خطر می بیند تا وقتی به درختی که بتواند دست در شاخهٔ آن بزند و از پشت شیر به فراز آن برآید نرسیده است همچنان خود را بر پشت شیر نگه می دارد و وقتی چنگ در شاخ می زند هم خود را از خطر سواری وحشتناک خویش می رهاند و هم شیر را از رنج خود خلاصی می دهد!

ت

چنانکه پیداست قصه در روایت **سندبادنامه** از لحاظ قصه پردازی و مخصوصاً

از نظر کردار و دگرگونی و بازشناخت که در نقل قصه اهمیت خاص دارند[3] از آنچه در مثنوی است قویتر و پرمایه‌تر به نظر می‌آید، اما صورت قصه بدان گونه که در روایت مولانا آمده است در بیان مقصود او وافی است، جزئیات روایت **سندبادنامه** در تقریر مقصود مولانا فایده‌یی ندارد، و تفاوتی هم که روایت وی با اصل مأخذ دارد قدرت مولانا را در ابداع و تصرف شاعرانه نشان می‌دهد. ث

قصهٔ شتر و گاو و قوچ هم در **مثنوی** مأخوذ از **سندبادنامه** است، جز آنکه در روایت **سندبادنامه** قصه مربوط به گرگ و روباه و اشتر است و در بعضی جزئیات دیگر هم با روایت **مثنوی** تفاوت دارد. به هر حال بر وفق روایت مولانا شتر و گاو و قُچ که همسفر بودند بندی گیاه در راه یافتند. گفتند که این مختصر اگر در بین ما سه تن بخش شود هیچیک را سیری حاصل نیاید بهتر آن است که هر کس ازما سالخوردتر باشد این اندک علف به وی ارزانی آید. ج

با توجه به آنکه روایت **سندبادنامه** در اینجا یاران همسفر را گرگ و روباه و شتر می‌خواند و آنچه می‌بایست فقط به یک تن از آنها که از دیگران عمر بیشتری دارد داده شود گرده‌یی است که جز آن از وجه زاد چیزی با آنها همراه نیست، تصرف مولانا در صورت قصه بیشتر ماهرانه و حاکی از قدرت قصه‌پردازی به نظر می‌رسد. چون تناسب وضع و حال همسفران در روایت **مثنوی** بیشتر منظور شده است و اینکه همسفران بستهٔ علفی در راه بیابند نیز طبیعی‌تر به نظر می‌آید تا آنکه سه یار ناموافق همسفرشوند و چنانکه در روایت **سندبادنامه** آمده است، گردهٔ نانی را که طعام واقعی و مناسب هیچیک از آنها نیست به عنوان وجه زاد جهت هر سه تن بردارند یا نگه دارند. چ

در هر حال یاران همسفر، هر یک برای آنکه این مختصر ماحضر را حق خویش نشان دهند می‌کوشند تا داستان خویش و سابقهٔ عمر خود را به نحوی تقریر کنند که آنها را سالخوردترنشان‌دهد. از جمله قوچ که خود این پیشنهاد را طرح کرده است در تقریر سالخوردی خویش می‌گوید که من با آن قوچ که حق او را به فدیهٔ اسمعیل فرستاد و کبش فدا [١٤] خوانند در یک چراگاه بوده‌ام. گاو می‌گوید من جفت آن گاوم که آدم بوالبشر با آن‌زراعت خویش را در روی زمین آغاز کرد. شتر چون این دعویها را می‌شنود گـردن درازمی کند که من با این جسم بزرگ و گردن بلند حاجت به تاریخ ندارم و هرکسی این اندازه‌در بارهٔ من می‌داند — که نباشم از شما من خردتر★. ح

مولانا در نقل قصه ظاهراً بیشتر ناظر به بیان این معنی است که قیل و قال

اهل نقل چیزی را ثابت نمی کند و دعوی قوچ و گاو جز دعوی بی حجت نیست، چیزی که مایهٔ نیل به حق می شود ذوق حال است که حاجت به قیل و قال ندارد و حال شتر تمثیل آن است. در تقریر پیشنهاد قوچ هم که می گوید بستهٔ گیاه به آن کس که ا ز دیگران سالخوردتر باشد می رسد، مولانا فرصتی پیدا می کند تا نشان دهد که این گونه رعایتها در عصر انحطاط ارزشها تا چه حد صبغهٔ دروغ و ریا پیدا می کند. اینجا مولانا خاطرنشان می کند که هرچند مقدم داشتن پیران از دیرباز سنت بوده است امروز، در این دورلئام، پیران قوم را فقط در دو مورد بر دیگران مقدم می دارند: در طعام سوزان، و در پل شکسته، که در هر دو حال مقدم داشتن آنها با قرینهٔ فاسد همراه است★. خ

۸۰ در بین امثال حیوانات، حکایت آن مرغ که صیاد خویش را وصیت کرد که بر گذشته پشیمانی مخور★ مأخوذ از داستان یوذاسف و بلوهر است که مولانا ممکن است از طریق **الهی نامهٔ** عطار یا **کیمیای سعادت** غزالی هم آن را اخذ کرده باشد و اصل آن بدان گونه که در روایت اسلامی یوذاسف و بلوهر هست در **اکمال الدین** شیخ صدوق (وفات: ۳۸۱) هم جزو اصل قصهٔ یوذاسف آمده است. الف

مولانا داستان را در بیان این نکته شاهد می آورد که بر گذشته حسرت نباید خورد که چون، بازناید رفته یاد آن هباست★. اما اصل قصه در روایت یوذاسف و بلوهر در باب جهالت عامه است که چون پای طمع و غرض در میان آید هیچ نصیحت نمی پذیرند و کارها را به میزان عقل نمی سنجند. یک روایت قدیم فرانسوی هم که از این قصه باقی است و به داستان مرغک+ مشهور است ظاهراً از همین داستان بلوهر مأخوذ باشد که صورت مسیحی آن در اروپای قرون وسطی شهرت و تداول بسیار داشته است [۱۵]. ب

در روایت **مثنوی** ، که نیز از قصهٔ **الهی نامهٔ** عطار مأخوذ به نظر می آید مرغ

۱/۷۹ــ سندباد نامهٔ ظهیری، طبع قویه /۵۷ ۲ــ همان کتاب /۱۰۸ ~ ۳ــ ارسطو و فن شعر /۲ــ۱۳۰

+/۷۹ Boccaccio Decameron. Syntipas

★/۷۹ ب: ۵۰۳/۲ ~ ، ۲۴۵۷/٦ ~ پ: ۵۰۷/۲ ج: ۲۴۸۲/٦

خ: ۲۴٦۰/٦ ~

چون به دام صیاد می افتد به او می گوید که از جثهٔ من ترا سیری حاصل نمی آید مرا بگذار تا سه پندت بیاموزم. اولین پند را هم تا در دست تو هستم می گویم، دومین را بر بام تو، و آن سومین پند را چون بر درخت نشینم گویم وترا از این سه پند نیکبختی حاصل آید. آنچه بر دستت گویم آن است که سخن محال را از هیچ کس باور مکن. چون نوبت دومین پند می شود می گوید بر گذشته هیچ غم مخور. و آنگاه چون به درخت می نشیند تا سومین پند را بگوید قبل از آنکه به بیان پند بیاغازد می گوید در شکم من دُرّی گرانبها و بیمانند بود که ده درمسنگ وزن داشت و آن گویی ترا روزی نبود. خواجه را از حسرت ناله‌یی سخت از دل برمی آید که به قول مولانا به آن غلغله و فریاد می ماند که حامله را هنگام زادن گیرد. اما مرغ او را سرزنش می کند که آیا نگفتم بر گذشته حسرت مخور ونه آیا پندت دادم که امر محال را از هیچ کس مپذیر؟ من که تمام وزنم سه درمسنگ نیست —ده درمسنگ اندرونم چون بود★؟ وقتی خواجه به خود باز می آید می گوید اکنون آن سومین پند را بگوی مرغ جواب می دهد که آری به آن‌دو پند خوش عمل کردی که اکنون پند ثالث را هم رایگانت بدهم. مولانا هم مثل مؤلف قصهٔ بلوهر نتیجه می گیرد که پند گفتن با جاهل غافل — تخم افکندن بود در شوره خاک★. پ

۸۱

پاره‌یی «امثال» هم در مثنوی هست که باآنچه به ایسوفوس (=ایسو پوس، ازوپ) یونانیان و «امثال» منسوب به او مربوط است شباهت یا ارتباط دارد. پاره‌یی امثال منسوب به ایسوفوس در واقع در روایات شرقی به لقمان منسوب است و احوال آنها هم در برخی روایات به قدری با هم شباهت دارد که می نماید بین آنها نباید تفاوت زیادی باشد. الف

جالب آن است که یک قصهٔ مثنوی در باب لقمان و اینکه خواجه تاشانش میوهٔ خواجه را خوردند و تهمت بر او نهادند★ در حکایات ایسوفوس [۱٦] هم هست. حکایت اگر چه از مقولهٔ «امثال حیوانات» نیست، اما وحدت احوال ایسوفوس و لقمان را در مآخذ مولانا نشان می دهد. برحسب روایت مولانا، لقمان که بنده‌یی بود در نزد خواجهٔ خویش مثل سایر بندگان او خوار بود. و چون خواجه غلامان را به باغ

۸۰/+ Le lai de Loiselet

۸۰/★ الف: ۲۲٤۵/٤ ~ ب: ۲۲٤٤/٤ پ: ۲۲٦۱/٤، ۲۲٦٤/٤

فرستاد تا از آنجا برایش میوه آرند وی را نیز با آنها روانه کرد. آن غلامان میوه‌ها را که جمع کرده بودند خوردند و تهمت بر لقمان نهادند. لقمان که رنگش مثل شب تیره اما دلش آکنده از راز و معنی بود از خواجه درخواست تا همهٔ غلامان را آب گرم بیاشاماند و در بیابان بدواند. خواجه چنان کرد و چون از رنج راه و آشوب دل بر آنها قی افتاد میوه‌ها که خورده بودند از دهانشان برآمد و لقمان چون قی کرد — می برآمد از درونش آب صاف★. اینکه عین قصه در باب ایسوفوس و اتهام انجیر خوردنش هم آمده است نشانه‌یی بر وحدت احوال آنهاست. ب

وحدت لقمان با ایسوفوس از چند حکایت دیگر و هم از شباهت بین امثال و اقوال منقول از آنها نیز برمی‌آید، و به هر حال پاره‌یی امثال **مثنوی** که مأخذ آنها در روایات ایسوپوس مذکور است ظاهراً به روایات قدیم منسوب به لقمان باز می گردد [۱۷]. در بین این گونه امثال **مثنوی** که با امثال ایسوپوس مربوط می نماید داستان آن شغالی را می توان ذکر کرد★ که نظیر آن در امثالی هم که فدروس از ایسوپوس نقل می کند نیز هست[۱]. تمثیل در **مثنوی** در باب لاف و دروغی می آید که چون در معرض امتحان درآید جز رسوایی حاصل ندارد. شغالی که در خم رنگ می رود و یکچند درون خم درنگ می کند چون موی و پشم خویشتن را رنگین می‌یابد دعوی می کند که شغال نیست طاوس است و او را از آن پس شغال نباید خواند. شغالان که بر گرد او جمع می‌آیند با انکار و تعجب می پرسند که آیا بانگ طاوس هم توانی کرد؟ و وقتی نمی‌تواند با بانگی که به بانگ طاوس شباهت داشته باشد دعوی خود را قابل تصدیق سازد از آنها طعنهٔ تحقیرآمیز می‌شنود که — پس نئی طاوس خواجه بوالعَلا★. در این تمثیل مولانا نشان می دهد که آنکه به علم تقلیدی تمسک می کند و دم از معرفت می زند مقبول اهل حقیقت و شناخت نیست، چرا که علم تحقیقی تنها در ظاهر و صورت انعکاس نمی‌یابد و در باطن هم دگرگونی ایجاد می کند. پ

داستان تعلق موش با چغز هم که در **مثنوی** ★ آمده است به امثال منسوب به ایسوفوس مربوط است، و اصل قصه که در امثال ایسوپوس هست هر چند در مجموعهٔ امثال لافونتن[۲] هم آمده است و در کومدی الهی دانته[۳] هم موافق مشهور به ایسوپوس منسوب است، در صحت انتساب آن به ایسوپوس جای بحث هست. به هر حال قصه در روایت منسوب به ایسوپوس لزوم رعایت تجانس در صحبت و دوستی را نشان می دهد، اما مولانا آن را در بیان این معنی تقریر می کند که صحبت شیخ کامل را نباید از دست داد و اگر مرید از چنان مرشدی دور بماند به بئس‌القرین مبتلا می گردد★. ت

در این قصه، موشی با چغز (=وزغ) بر لب جویی آشنا می‌شود و چون انس فوق‌العاده‌یی به صحبت یکدیگر می‌یابند موش به چغز پیشنهاد می‌کند پای همدیگر را به رشته‌یی ببندند تا هر وقت موش به طلب صحبت بر لب جوی می‌آید آن رشته را بجنباند و چغز از آب برآید و صحبت بدارند. البته چغز جز بعد از الحاح و اصرار موش این درخواست را نمی‌پذیرد. یک روز که موش به کنار جو می‌آید زاغ مثل غراب‌البین در می‌رسد و ناگهان او را در می‌رباید و در حالی که موش در منقار زاغ اسیر می‌شود چغز هم از آن رشته که وی را پایبند موش می‌دارد در هوا آویخته می‌ماند و وقتی خلق از اینکه زاغ چگونه چغز آبی را در ربوده است و شکار کرده است تعجب می‌کنند می‌گوید این سزای کسی است که با ناهمجنس صحبت کند — ای فغان ازیار ناجنس ای فغان★. البته نزد مولانا صحبت ناجنس که مایهٔ بلا و موجب شکایت و فغان است آن صحبت است که بین اهل آن جنسیّت معنی نباشد، جنسیت صورت شرط نیست، و آن مرید که از صحبت نا همجنس دچار محنت می‌شود آن است که به صحبت شیخ واقعی که مایهٔ نیل او به کمال جنسیت خویش می‌شود نرسیده باشد. ث

از سایر «امثال حیوانات» که در مثنوی هست و ممکن است مأخذ آن به ایسوپوس برسد، قصهٔ مارگیر [۱۸] و اژدهای افسرده‌یی است که وی آن را مرده می‌پندارد و چون آن را به بغداد می‌برد تاب آفتاب بغداد او را از افسردگی بیرون می‌آورد، و چون به جنبش درمی‌آید مارگیر و خلقی را که به تماشای معرکهٔ او جمع آمده‌اند تهدید می‌نماید★. حکایت در مرزبان‌نامه[۴] هم هست و ممکن است از طریق مرزبان‌نامه یا مآخذ آن در افواه وعاظ و صوفیه وسیله‌یی برای تقریر نتیجه‌یی شده باشد که مولانا از آن می‌گیرد و آن را تمثیلی از نفس انسان می‌داند که برای جنبیدن خویش به احوال و مقتضیات مناسب نیاز دارد. ج

۸۲

اینکه بعضی از امثال حیوانات که در مثنوی هست مثل پاره‌یی قصه‌های تمثیلی آن به کتب ادب و مخصوصاً به برخی آثار صوفیه از جمله سنایی و

۱/۸۱— مآخذ قصص /۹۲ ۲— 2/IV ۳— دوزخ /۲۳ ٤—/۳٦

۸۱/★ ب: ۳۵۸٤/۱ ~ ، ۳۵۹۷/۱ پ: ۷٦٦/۳ ~ ، ۷۷٦/۳ ت: ۲٦۳۲/٦ ~ ، ۲٦۳۱/٦ ث: ۲۹۵۰/٦ ج: ۹۷٦/۳ ~

عطار و غزالی می‌رسد نشان می‌دهد که نقل این گـونه امثال در حکمت عامیانه آنها را از قدیم در نـزد وعاظ و صوفیه وسیله‌یی برای تفهیم و تقریر عقاید و تعالیم اخلاقی و عرفانی ساخته است، جز آنکه مولانا غالباً در طرز استشهاد به آنها قدرت و لطف بیان کم‌نظیری نشان می‌دهد. الف

از آن جمله حکایت طوطی و بازرگان است در **مثنوی** ★، که وقتی خواجهٔ بازرگان عزم سفر هند دارد از طوطی می‌پرسد که از هندوستان چه ارمغانی برایش بیاورد، طوطی فقط در می‌خواهد تا پیام اشتیاق و شکایت فراق او را به طوطیان آنجا برساند. چون در هند خواجه این پیام را به یک دسته از طوطیان آن دیار می‌رساند و از آن میان یک طوطی در دم می‌لرزد و از درخت می‌افتد، خواجهٔ بازرگان چون به خانه بازمی‌گردد این ماجرا را با تأسف و حسرت برای طوطی خویش نقل می‌کند و او هم در دم بال و پر می‌زند و می‌افتد و در درون قفس برجای سرد می‌شود. خواجهٔ بازرگان اول زاری و نوحه می‌کند بعد جسد بیجان طوطی را از قفس بیرون می‌اندازد. اما طوطی بلافاصله به بالای شاخی می‌پرد و چون خواجه را در این کار حیران می‌بیند به وی خاطرنشان می‌کند که آن طوطی هند با کردار خویش به من پیام داده بود که تا نمیری نرهی و — مرده‌شو چون من که تایابی خلاص★. ب

این نتیجه البته اساس طریقت مولاناست و وی نه فقط در **مثنوی** مکرّر بدان اشارت دارد، بلکه در ملاقات بین وی و قطب‌الدین علاّمهٔ شیرازی هم، چنانکه از روایت مؤلف **الجواهر المضیئه** برمی‌آید، به این معنی تصریح هست. حکایت در **اسرارنامهٔ** عطار هم که مولانا بنا بر مشهور از سنین کودکی با آن انس و آشنایی داشته است آمده است و مأخذ مولانا هم ظاهراً همان کتاب باشد. البته در قصهٔ عطار صحبت از بازرگان و سفر هند در میان نیست، داستان مربوط به حکیم هند است که در سفر چین طوطیی را در قفس آهنین می‌بیند و طوطی چین پیغام خود را به وسیلهٔ وی به طوطیان هند می‌فرستد و همان جواب را که طوطی هند از طریق کردار خویش به بازرگان می‌دهد اینجا طوطی به وسیلهٔ حکیم چین به طوطی غریب می‌دهد و اینجا نیز حاصل و نتیجهٔ تعلیم همان است که در **مثنوی** است: بمیر از خویش تا یابی رهایی[1]. اشارت خاقانی هم به این طوطی، که بمرد و وارست در **تحفة العراقین** قصه را به صورت ایجاز دربر دارد[2] و شهرت داستان را در افواه عام نشان می‌دهد. پ

قصهٔ شکار رفتن گرگ و روباه در موکب شیر هم که در **مثنوی** ★ هست از همین گونه امثال است چنانکه از ذکر آن در کتاب **فرائدالسلوک** و نیز در کتاب **الاذکیاء** ابن جوزی برمی‌آید که قصه ظاهراً در عهد مولانا شهرتی داشته است و بعدها

نیز باید از همین طرق به لافونتن شاعر فرانسوی [۱۹] رسیده باشد. به هر حال به حکم قصه اینجا وقتی گرگ و روباه همراه شیر به شکار می روند البته شیر نر از صحبت آنها ننگ دارد اما باز همراهی می کند تا در بارهٔ آنها اکرام کرده باشد. باری، شیر در صیدگاه یک گاو کوهی، یک بز و یک خرگوش شکار می کندوگرگ و روباه پیش خود چنان می پندارند که شیر گاو کوهی را به خویشتن اختصاص خواهد داد و بز و خرگوش را به آنها واگذار خواهد کرد. وقتی شیر بر سبیل امتحان از گرگ در می خواهد تا آنچه را از صید حاصل شده است قسمت کند او نیز همین پندار خویش را مبنای تقسیم می سازد. اما شیر برمی‌آشوبد که وقتی وجود من در میان است چه جای وجود دیگری است و گرگ را چه یارای آنکه در مقابل وجود شیر خود را هم در میان ببیند و از خود و سهم و قسمت خود دم بزند؟ پس این اعتراض را بهانه می سازد و با خشم و نفرت در گرگ می جهد، او را از پای درمی‌آورد و پوست از سرش می کشد. آنگاه روی به روباه می کند و می گوید اینک نوبت تو است که این صید را قسمت کنی. روباه تعظیم متملقانه‌یی به جا می‌آورد و می گوید: این گاو فربه برای چاشت ملک مناسب است، بز هم یخنی و غذایی ساده است برای میان روز وی، خرگوش هم سزای آن است که شبچرهٔ ملک باشد. شیر که این طرز تقسیم وی را با ادب صحبت موافق می یابد تعجب می کند و می پرسد که این شیوه تقسیم را از که آموختی؟ روباه جواب می دهد از حال گرگ. و شیر که نفی نفس او را در خور پاداش می یابد می گوید چون تو در پیش ما وجود خود را نادیده گرفتی — هر سه را برگیر و بستان و برو★. ت

بدین گونه مولانا نشان می دهد که انسان هم فقط وقتی خود را در وجود حق فانی کند و از خودی خود بیرون آید مثل روباه به مقصود می رسد، اما سالک باید همواره شاکر باشد که حق وجود او را مایهٔ عبرت دیگران نساخته است و به او فرصت و امکان داده است تا مثل روباه از سرگذشت گرگ درس عبرت بیاموزد و سـرّ ازخودرهایی ونفی نفس را از تأمل در احوال دیگران دریابد؛ چنانکه سرگذشت امتهای گذشته هم به امت محمدی، که امت مرحومه است، درس عبرت داده است و رسول هم به قول مولانا، در قیاس با امتهای سلف — امت مرحومه زین رو خواندمان★. ث

۱/۸۲ — اسرارنامه /۹۰ ۲— د.آخذ قصص /۲۰—۱۸

★/۸۲ ب: ۱۵٤۷/۱ ~ ، ۱۸۳۲/۱ ~ ت: ۳۰۱۳/۱ ~ ، ۳۱۱۰/۱ ث: ۱۳۲۰/۱

۸۳

در بین این گونه امثال قصهٔ باز و کمپیر در مثنوی دوبار★ آمده است، و در غزلیات مولانا هم بدان اشارت هست، سابقهٔ آن نیز به **جوامع الحکایات** و **کشف المحجوب** و **اسرارنامهٔ** عطار هم می رسد و شاید مولانا هنگام نظم آن به **مقالات** شمس ناظر بوده باشد. مأخذ مولانا در این مورد هر چه باشد، وی آن را از باب تمثیل در مورد سرّ حکمت و راز عرفان به کار می برد که در نزد نااهل نمی پاید، و البته هر کسی از عهدهٔ حفظ و ضبط آن برنمی آید. الف

اینجا حکمت در پیش آن کس که اهل آن نیست تشبیه به باز سلطان می شود که به خانهٔ کمپیر روستا می افتد. پیرزن که نمی داند باز را چگونه باید تیمار داشت چون ناخن دراز و پربلند او را مشاهده می کند بر وی رحمت می آورد و بر سبیل تأسف می گوید نااهلان ترا چنانکه باید رعایت نکرده‌اند. لاجرم پرهایت بلند و ناخنهایت دراز شده است. کمپیرک ناخن و پری را که اصل کار و وسیلهٔ حیات و شکار باز است از روی دلسوزی می برد و او را از امکان پرواز در اوجها محروم می دارد. بالاخره سلطان که در جستجوی باز خویش همه جا را می گردد آن را در خرگاه کَمپیر در میان دود و گرد مطبخ پیرزن باز می یابد. بر حال وی البته رقت می آورد اما به وی خاطرنشان می کند که این سزای اوست و آنکه از خُلد به دوزخ می گریزد باید منتظر چنین پاداشی هم باشد. اما باز پرخود را به دست سلطان می مالد و با زبان بیزبانی از گناه خویش، که اسارت در خانه کمپیر سزای آن است، عذر می خواهد★. ب

جای دیگر کمپیرک روستا با دلسوزی از باز می پرسد که آخر مادرت چه شده است که ترا ـــ ناخنان زین‌سان درازست ای کیا★، و چون از روی شفقت مادرانه ناخن وی را می چیند، از آن تتماج مختصر که برای کودکان خویش از پاره‌یی آرد و آب فراهم می آورد قدری پیش وی می نهد، و چون باز سر به خوردن آن ماحضر فرود نمی‌آورد کمپیرک با خشم و پرخاش بر وی بانگ می زند که من چنین طعمه‌یی برای تو می سازم و در خوردن آن ـــ تو تکبر می نمایی وعتو★. پ

بدین گونه مولانا با این تمثیل نشان می دهد که هر دلی جایگاه راز و هر جانی شایستهٔ حکمت نیست و ـــ کور کمپیری چه داند باز را★. و در واقع مهربانی و دلسوزی جاهلانهٔ کمپیر معلوم می دارد که هر مهری مایهٔ دلگرمی نیست و ـــ مهر جاهل را چنین دان ای رفیق★. به هر حال قصهٔ باز و کمپیر هر چند در ظاهر از نوع امثال حیوانات به نظر می رسد تا حدی به «امثال سایر» می ماند و بیشتر یادآور آن

گونه ضرب‌المثلهاست که نشان می‌دهد هیچ چیز را جز آن کس که ارزش واقعی آن را می‌داند نمی‌تواند بسزا ارزیابی کند. ت

نمونهٔ دیگری از این مقوله امثال، که به احتمال قوی از اسرارنامهٔ عطار[1] مأخوذ است، قصهٔ پشه و باز است در مثنوی ★ که نشان می‌دهد غلبهٔ عشق عاشق را مقهور می‌دارد، و معشوق در پیش عاشق فانی است و با وجود او نمی‌تواند از هستی خویش سخن بگوید. در اینجا پشه به حضرت سلیمان می‌آید و از وی داد می‌خواهد. سلیمان می‌پرسد آخر شکایت تو از کیست و او می‌گوید از دست باد — کو دو دست ظلم بر ما برگشاد★. سلیمان می‌گوید حکم حق آن است که حرف هیچ خصم را بی‌آنکه خصم دیگر حاضر باشد نباید شنید. اکنون خصم خویش حاضر آر تا من میان شما داوری توانم کرد. پشه می‌گوید خصم من باد است و آن خود در فرمان تو است. سلیمان باد را پیش می‌خواند تا میان آنها حکم نماید. اما به محض آنکه باد به فرمان سلیمان به جنبش درمی‌آید پشه راه گریز پیش می‌گیرد. وقتی سلیمان می‌گوید اکنون کجا می‌روی باش تا در بین شما حکم کنم، پشه جواب می‌دهد که آخر مرگ من از بود اوست و — او چو آمد من کجا یابم قرار★؟ ث

لطف بیانی که در کلام مولانا هست قصه را جهت تمثیل این معنی مناسب می‌سازد که عاشق در معشوق فانی است و آنجا که معشوق جلوه دارد وجود وی بکلی عدم است و به قول شیخ — با وجودت ز من آواز نیاید که منم. معهذا قصه در عین حال متضمن این حکمت عامیانه هم هست که شکایت و تظلم انسان از دست کسی که او را نزد قاضی نمی‌توان برد هرگز فایده ندارد. ج

۸۴

نظیر این گونه «امثال سایر» [۲۰] که بسط و توسعهٔ مضمون یا نقل آنها به صورت کردار رنگ حکایت به آنها می‌بخشد، پاره‌یی قصه‌های جالب را در مثنوی به مولانا الهام می‌کند که گه‌گاه نیز به «امثال حیوانات» شباهت می‌یابد و برخی از آنها در کتب ادب نیز هست و با اینحال ارتباط مضمون آنها با «امثال

۸۳/۱ — /۵۷

۸۳/★ الف: ۳۲۳/۲ ~ و ۲۶۲۸/٤ ~ ب: ۳۳٤/۲ پ: ۲٦۳۰/٤، ۲٦۳۳/٤ ت: ۲٦۲۷/٤، ۳۲۸/۲ ث: ٤٦۲٤/۳ ~ ، ٤٦٤٤/۳، ٤٦۵۷/۳

الف

سایر» غالباً از قراین پیداست.

از این جمله است تعبیر مَثَل گونهٔ «دوستی خاله خرسه» که آن را در مورد محبت جاهلانه‌یی که منجر به زیان محبوب می‌شود گویند[۱] و نظیر آن در حکایت بوزینه‌یی که با باغبانی دوستی دارد و به خاطر راندن مگس از روی باغبان که خفته است سنگ ده‌منی بر روی او می‌زند و هلاکش می کند در **فرائد السلوک** هم نقل است[۲] و مولانا نظیر آن را در مورد خرسی نقل می کند★ که به تلافی نیکی مردی که او را از چنگ اژدها می‌رهاند با او دوستی می گزیند و یک بار به خاطر آنکه هجوم مگس را از وی باز دارد آسیا سنگی را بر روی می افکند و این سنگ که به تعبیر مولانا «روی خفته را خشخاش»★ می کند در ضمن حکایت **مثنوی** نشان می دهد که مهر ابله از کین عاقل کمتر زیان ندارد. مولانا در تقریر حکایت فرصت جالبی هم برای طرح این مسأله که با غیر همجنس دوستی روا نیست و اینکه ابله نگونبخت حتی نصیحت بیغرضانه را هم در گوش نمی کند به دست می‌آورد و نکته‌های دقیق در این باب مطرح می سازد.

ب

همچنین از نظایر این امثال سایر، که حکمت عامیانه‌یی را تا حدّ یک قصه بسط می‌دهد، داستان روباه و دنبهٔ **مثنوی**★ را می‌توان یاد کرد که مولانا آن را به صورت اشارت — نه روایت — نقل می کند اما دنبه‌یی که روباه را در میان سبزه به دام می اندازد و مضمون مَثَل سایری است که نشان می‌دهد وسوسهٔ طمع چشم عقل را کور می‌سازد وچیزی را که باید مایهٔ تحریک سوءظن انسان گردد محل رغبت و تمنای او می‌سازد.

پ

در تقریر این معنی مولانا به روباه حریص که در کلام او اینجا رمزی از نفس اماره محسوب است خطاب می‌کند که آخر دنبه را در سبزه می‌بینی این قدر نمی‌دانی که این دام است. اینکه نمی‌دانی بیشک از آن روست که —میل دنبه چشم عقلت کور کرد★. حکایت گونه‌یی که از بسط و توسعهٔ این تعبیر مَثَل‌گونه ساخته اند در **مجمع الامثال** میدانی هم هست[۳] و ارتباط این‌گونه حکایات را با «امثال سایر» که مأخذ قسمتی از آنهاست نشان می دهد. داستان مرغ و صیادی که خود را در گیاه پیچیده بود★ تقریر دیگری از سرّ همین قصه را در نظر دارد. این قصه که هم در پاره‌یی کتابهای ادب و امثال سابقه دارد[۴] نشان می دهد که مرغ زیرک با آنکه اهل بحث و تحقیق هم هست و حلال و حرام را نیز درک می کند★ سرانجام به سبب طمع به دام صیاد می‌افتد و وقتی در دام این گرفتاری خویش را به فسون زاهدنمای صیاد منسوب می‌دارد★ صیاد به وی خاطرنشان می‌سازد که گناه از فسون زاهد

نیست، از حرص و آزی است که فرق حلال و حرام را از دیدهٔ طماع دور می‌دارد و فکر وی را با عمل به تناقض می‌اندازد★. ت

همچنین در **مثنوی** ★ قصهٔ آن حکیم که طاوس را به خاطر آنکه پر زیبای خویش‌را می‌کند به ملامت می‌گیرد ظاهراً در اصل از بسط و توسعهٔ این قول مَثَل‌گونه پیدا شده باشد که می‌گوید: پر طاوس وَبال طاوس است[5]. به هر حال نظیر آن هم در شکل امثال سایر و حکایات در شعر و ادب قبل از عهد مولانا سابقه دارد، و شاید گویندهٔ **مثنوی** در نظم حکایت به چند بیت از کافی ظفر همدانی نظر داشته است که در ضمن یک قصیدهٔ معروف وی در **لباب الالباب** عوفی[6] آمده است و شاعر در طی آن اشارت به گفت و شنود خویش با طاوس می‌کند. اینکه طاوس هم در جواب ملامت و اعتراض وی در اینجا وی را «حکیم» خطاب می‌کند ارتباط قصهٔ **مثنوی** را با مضمون کلام وی معلوم می‌دارد. ث

تعدادی از این گونه امثال **مثنوی** در **مقالات** شمس تبریزی نیز هست اما به نظر می‌آید که آنجا هم از امثال سایر مأخوذ باشد، و نقل آنها در سخنان شمس بدان معنی نیست که مولانا آنها را بی‌واسطه از زبان محاوره اخذ نکرده باشد. از این جمله است داستان **مثنوی**★ در باب کشیدن موش مهار شتر را و معجب شدن موش در خود. اینجا شتر در دنبال موش به راه می‌افتد اما چون قافله به لب جویی بزرگ می‌رسد موش وامی‌ماند و عذر می‌آورد که آب در راه مانع است، اشتر می‌گوید تا ببینم چه حد است، پس پای در جوی آب می‌نهد و می‌گوید تا زانوبیش نیست، اما موش که مهار وی را باید رها کند می‌گوید درست است ترا تا زانوست ولیکن مرا صد گز هم از فرق سر گذشته است — که ز زانو تا به زانو فرقهاست★. داستان صورت بسط یافته‌یی از مضمون تجربهٔ مذکور در همین مصرع اخیر به نظر می‌رسد، و به همین شکل قصه در **مقالات** شمس[7] هم هست و هر چند تأثیر خاطرهٔ شمس را در وجود مولانا نمی‌توان نادیده گرفت ارتباط مضمون قصه را هم با «مقولهٔ امثال سایر» نمی‌توان انکار کرد. ج

همچنین است داستان شکایت کردن استر پیش اشتر که تو کمتر بـه سَر درمی‌آیی سبب چیست، و جواب او که من با این گردن دراز که دارم تا آخر پشته را می‌بینم و این برای تو ممکن نیست، خود صورت توسعه یافته‌یی از مضمون قول مَثَل گونه‌یی به نظر می‌رسد در باب شتر و درازی گردنش که برای او چه مصلحت و منفعتی را متضمن است. معهذا مضمون به صورت قصه در **مقالات** شمس مکرر آمده است[8] و مولانا هم دوبار در **مثنوی**★ بدان اشارت دارد و آن را مخصوصاً متضمن

اشارت بر لزوم التجاء سالک به پیر راهدان که از عقبات راه آگاه است نشان می دهد. درست است که طرز تقریر مولانا اشارات مذکور در **مقالات شمس** را هم در اینجا به یاد می آورد، لیکن محقق است که اصل مضمون باید از امثال سایر مأخوذ باشد.

ج

۸۵

این گونه «امثال» هر چند احیاناً مأخوذ از افواه یا مشابه با لطایف مذکور در کتب ادب به نظر آید باز طرز تقریر آنها در **مثنوی** غالباً متضمن ویژگیهایی است که لطف بیان شاعرانه دارد و مولانا آنها را در تقریر معانی موردنظر با چنان عمق و دقتی به کار می برد که وجود مأخذ و سابقه به هیچ وجه به طراوت و بداعت آنها لطمه نمی زند. فی المثل داستان آهو در اصطبل خران★ بیشک قصه یی است که از روی امثال سایر به وجود آمده است، و صحبت زاغ و طوطی، و مجاورت جغد و باز هم صورتهای دیگری از همین مضمون است، اما در تقریر مولانا تصویری از حال حقانیان را در بین اهل دنیا که از آن عوالم بی بهره اند نشان می دهد. اهل دنیا مثل خران اصطبل با بوی سرگین عادت کرده اند، ذوق و شم آهو را که رمز و مظهر حقانیان است درک نمی کنند و البته نافهٔ آهو که تصویری از مواجید و اذواق حقانیان است امری است که جز نزد «صاحب مشام» ادراک پذیر نیست و — بر خر سرگین پرست آن شد حرام★.

الف

همچنین قصهٔ باز در میان جغدان★ هر چند از مقولهٔ قصه های مأخوذ از امثال سایر به نظر می رسد در کلام مولانا تصویر حال عارف نورانی و اهل کشف را نشان می دهد که در میان جهال و ظلمانیان گرفتار باشد. البته باز به ویرانسرای جغدان التفات ندارد اما آنها هم چون دل به ویرانسرای خویش خوش دارند تمام دغدغه شان از این است که می پندارند — باز آمد تا بگیرد جای ما★. به همین سبب چون در وی

۱/۸۴— امثال و حکم ۸۳۷/۲ ۲— مآخذ قصص /۶۲ ۳— همان کتاب / ۶—۷۵ ۴— همان کتاب / ۱۹۷ ۵— امثال و حکم ۸۱۵/۲ ۶— ۳۸۰/۲ ۷— مآخذ قصص /۸۰ ۸— همان کتاب / ۵—۱۰۴

۸۴/★ ب: ۱۹۳۲/۲ ~ ، ۲۱۲۹/۲ پ: ۲۷۲۲/۲ ~ ت: ۲۷۲۳/۲، ۴۳۵/۶ ~ ، ۴۳۹/۶ ~ و ۴۷۸/۶ ~ و ۵۲۶/۶ ~ ، ۵۵۷/۶، ۵۵۸/۶ ~ ث: ۵۳۶/۵ ~ ج: ۳۴۳۶/۲ ~ ، ۳۴۴۶/۲ چ: ۱۷۴۶/۳ ~ و ۳۳۷۷/۴

به چشم بیگانهٔ تجاوزگر می نگرند بر وی هجوم می آرند، آزار و جفایش می کنند، پر و بال نازنینش را می کنند و می کوشند تا به هر بهانه هست او را از آنجا برانند. جغدان نمی دانند که باز خود از آن ویرانه دلتنگ است و اگر راه خویش گم نمی کرد هرگز در آنجا مقام نمی کرد، اکنون نیز که در نزد آنها مقام دارد یک لحظه هم دوست ندارد در آنجا درنگ کند، هر لحظه می خواهد خراب آباد آنها را بگذارد و به ساعد سلطان که مقام اصلی اوست رجوع کند، جغدان که نمی توانند ارتباط او را با سلطان باور کنند می پندارند دعوی و آرزوی او در این باب یکسره جز لاف و گزاف نیست، می گویند مرغک حقیری را با حضرت سلطان چه مناسبت تواند بود، اما باز می داند که آن حضرت وی را در بین جغدان خوار و زبون رها نمی کند و از آنها که بدو ستم می کنند نیز انتقام او را باز می ستاند. سلطان برای آنکه اورا رهایی دهد هزاران بندی را آزاد می کند و او سرانجام پردهٔ آسمانها را می شکافد و به دنیای روشن و آبادی که آن سوی وحشتکدهٔ جغدان نابیناست باز می گردد. از جغدان خو کرده به ظلمت هم آنها که در وی آویزند می توانند به همراه او به اوجهای روشن گرایند. بدین گونه باز هرچند با **سلطان تجانس و** سِنخیّتی نداردباری از تجلّی او نور می گیرد، و چون از زبان طبل باز ندای ارجعی بشنود به حضرت وی باز می گردد★. ب

حال کسانی هم که به خاطر نیل به نعمتهای دنیا خود را به عذاب می افکنند و چون به زندگی ساده خرسند نیستند خود را تسلیم هرگونه محنت می نمایند در قصهٔ خرسقایی★ تمثیل می شود که محنت و عافیت خود را بر نعمت و راحت اسبان سلطان ترجیح می دهد. این خر که صاحبش هیزم‌فروش یا سقّای بینوایی است دیرگاه از کاه و آب و تیمار محروم می ماند. چون میرآخور سلطان با صاحبش آشنایی دارد از سقا در می خواهد تا خرک مجروح محروم را به وی سپارد تا وی آن را در اصطبل سلطان پروار کند و از آن محنت و لاغری برهاند. چون میرآخور خر را در میان آخور سلطان می بندد خر از هرگونه نعمتی در آنجا آماده می یابد. چون آن همه تیمار و توجه را در حق اسبان می بیند و مشاهده می کند که کاه و جو آنها به هنگام آماده می شود و مالش و خارش هم در حق آنها انجام می گردد پوزبالا می کند که خدایا آخر من نیز مخلوق توام چرا این گونه زار و لاغرم، این اسبان که مخلوق تواند چنین خوش هستند چرا من باید به تعذیب و بلا مخصوص شده باشم؟ ناگهان آوازهٔ پیکار درمی افتد، اسبان را هنگام زین کردن و به کار کشیدن می رسد. اسبان وقتی از جنگ باز می آیند همگی خسته و مجروح گشته اند، زخم پیکان تن هاشان را سوراخ کرده است و نعلبندان تن هاشان را می شکافند و انواع آزارها بر

آنها وارد می‌آورند— تا برون آرند پیکانها ز ریش★. خر که این محنت و آزار اسبان را می بیند در اینجا سر به آسمان برمی دارد که خدایا من به فقر و عافیت رضا دادم و از آن همه نعمت و نوا که به خاطر آن باید این همه زخم منکر کشید بیزارم. اینجا معلوم می شود که چرا — هر که خواهد عافیت دنیا بهشت★. و چون هر نعمتی محنتی دارد عارف از آنچه قسّام مقدر داشته است گله‌یی ندارد و در پیش غیر دوست از دست دوست شکایت بر زبان نمی آرد. پ

در عین حال حرص و آز این کسان را که به دنیادل خوش می کنند و در راه آن به تحمل هر مشقت تن در می دهند مولانا در یک تمثیل کوتاه به حال مور تشبیه می کند★ که با محنت و سختی دانه را به لانه می کشد و در راه همه جا بر فقدان آن می لرزد، و این مایه حرص و بیم هم که برای حفظ آن دانه دارد از آن روست که چون نظر کوته دارد دانهٔ خرد را می بیند اما تودهٔ خرمن (=چاش) را نمی تواند در محدودهٔ نظر خویش درآورد. صاحب خرمن به زبان حال با او می گوید که زندگی در همین یک دانهٔ غلّه تمام نمی شود، از تمام این خرمن تو فقط همین یک دانهٔ کوچک را دیده‌یی و از این روست — که در آن دانه بجان پیچیده‌یی★. دنیاپرست غافل هم از لذتهای ماورای حسی و از عظمت و وسعت دنیاهای دیگر تصوری در خاطر ندارد از آن روست که طالب آن عوالم نیست، دل به دنیای ظاهر می بندد و مثل همین مور در جستجوی دانهٔ کوچک دنیای حسی خویشتن را به تعب می اندازد، چرا که در ورای دنیای حسی و در آن سوی افق محدودی که چشم کوته‌بین او می تواند دید از هیچ چیز دیگر خبر ندارد. ت

٨٥/★ الف: ٨٣٣/٥ ~ ، ٩٢٣/٥ ب: ١١٣١/٢ ~ . ١١٣٦/٢.
١١٦٥–٧٠/٢ پ: ٢٣٦١/٥ ~ ، ٢٣٧٩/٥، ٢٣٨١/٥ ت:
٨٠٦/٦ ~ ، ٨٠٩/٦

٦

تمثیلات در مثنوی

٨٦ غیر از تمثیلات قصه مانند که از «امثال حیوانات» یا از بسط و توسعهٔ برخی «امثال سایر» مأخوذ می نماید، در **مثنوی** پاره‌یی تمثیلات توجیهی هم هست که به نقل قصهٔ خاص یا واقعه‌یی مشابه نظر ندارد، ناظر به آن است که از آنچه حقیقت حال آن بر مخاطب معلوم نیست به استناد آنچه حقیقت حال آن بر وی معلوم است تصویری «مخیل» بسازد تا وی را در باب آنچه گویندهٔ تمثیل می پندارد حقیقت حال امر مجهول موردنظر جز چنان نیست قانع یا مطمئن کند و بدین سان نمونه‌یی توجیهی را حجت دعوی و وسیلهٔ اثبات مدعای خویش (§ ٤ب، پ) نماید. چنین تمثیلات توجیهی مخصوصاً در مواعظ و خطب و در کلام زهاد و مشایخ رایج است و نزد برخی از آنها هم از قرآن و حدیث و احیاناً از انجیل و تورات مأخوذ به نظر می آید.

الف

از این جمله تمثیل شتر و سوراخ سوزن را می توان ذکر کرد، که مولانا در **مثنوی** ★ ضمن اشارت بدان خاطرنشان می سازد که انسان تا یکتا و مجرد نشود به عالم ماورای حس راه نمی **یابد**، از آنکه شتر در سوراخ سوزن البته گنجایی ندارد و — نیست درخور یا جمل سَمّ الخیاط ★. اشارت از قرآن کریم (٤٠/٧) مأخوذ به نظر می رسد که داخل شدن منکران را در بهشت در حکم آن نشان می دهد که بخواهند شتر را از سوراخ سوزن بگذرانند. تمثیل تصویر امری را که وقوع آن از حیطهٔ امکان خارج است القا می کند واگر هم جَمَل، چنانکه بعضی محققان پنداشته‌اند، اینجا به معنی طناب باشد در محال بودنش تفاوت نیست. این تصویر در انجیل (متی ٢٤/١٩) هم سابقه دارد و ظاهراً از طریق ذکری که در قرآن کریم از این مضمون هست جنبهٔ ضرب المثل هم در زبان محاوره یافته باشد[1]، اما در تعبیر مولانا به احتمال قوی مأخوذ از قرآن می نماید که تأثیر فوق العادهٔ آن در **مثنوی** همه جا

پیداست. ب

همچنین تمثیل اطفاء نور با باد دهان و تمثیل برق خاطف، که هر دو مأخذ قرآنی دارد و حاکی از تقریر حال منکران نور حق است، نیز در **مثنوی** مأخوذ از قرآن کریم است. در واقع سعی بیهوده‌یی را که منکران در اطفاء نور حق دارند در قرآن مغایر با ارادهٔ حق و امری بیحاصل نشان می دهد که قوم ~**یریدون لِیُطْفِئوا نورَاللهِ بأفواههم**~ (۸/٦۱)، و در **مثنوی** از این تعبیر قرآنی تمثیل گونه‌یی می آورد که می گوید هر کس بر شمع خدا آرد پفو — شمع کی میرد بسوزد پوز او★. همچنین حال منکر را که نور حق موجب هدایت وی نیست، در اشارت قرآن (۲/۲۰) به حال آن کس تمثیل می کند که برق خاطف چون ناگهان درخشیدن گیرد چشم او را خیره می سازد و او را از سیر و پویه باز می دارد. مولانا که این تمثیل را اخذ می کند آن را نمودار حال کسانی می یابد که دل به نور علم حسی خوش کرده‌اند و چنان می پندارند که در پرتو این نور بی ثبات می توانند راه حق را که جز نور لاشرقی و لاغربی آن را روشن نمی دارد طی نمایند. مولانا که تمثیل را بر وفق مذاق صوفیه تقریر می کند در عین حال خاطرنشان می سازد که برق هم خود آفل است، از این رو بر کسی که به روشنی آن دل ببندد می خندد، چون آن نور که مایهٔ هدایت می شود نور باقی است که **لاشرقیه ولاغربیه** وصف آن است و البته مثل برق آفل **یخطف الابصار** نیست★. ولیکن آن کس که می خواهد از برق خاطف نور هدایت بگیرد به کسی می ماند که بخواهد بر روی دریا اسب براند و پیداست که این کار چنان است که به قول مولانا— نامه‌یی در نور برقی خواندن★. پ

تصویر حال آن گونه دلها هم که از آیات حق پند نمی گیرند و هیچ دگرگونی نمی پذیرند در یک تمثیل قرآنی آمده است که آن را به سنگ یا چیزی سخت‌تر از آن مانند می کند — **فهی کالحجارَةِ اَو اَشَدُّ قَسْوَةً** (۲/۷٤) و مولانا در تقریر این معنی که پند ناصح وقتی در گوش آن کس که پذیرای پند باشد راه نیابد هیچ فایده‌یی نمی کند بمناسبت خاطرنشان می سازد که کلام انبیا در سنگ تأثیر کرد اما در دلهای منکران نکرد، چرا که این دلها — نعتشان شد بل اشدُّ قسوةً★. پیداست که تشبیه چنین دلها به سنگ سخت مضمونی عام است اما تمثیل قرآنی در این باب طوری است که سنگ را هم از بعضی دلها تأثیر پذیرتر نشان می دهد از آنکه پاره‌یی سنگها می شکافد و از آنها جوی و آب می تراود و دلهای منکران چنان نیست[۱]. گویندهٔ **مثنوی** در توصیف این گونه دلها با تمثل به تعبیر **اشدُّ قسوةً** تمام این اوصاف را برای مخاطبی که با قرآن آشناست تصویر می کند. ت

از همین گونه تمثیلها تشبیه حال مؤمن به بینا و کافر به نابینا هم در **مثنوی** مأخوذ از تعبیر قرآن کریم (۲۴/۱۱) به نظر می رسد. نه فقط در مقام قیاس این دو گونه خلق به هم نمی مانند بلکه آن کسان هم که ایمان آورده اند و نیکی ورزیده اند، چنانکه نیز در اشارت قرآن (۵۸/۴۰) آمده است، البته با بدان یکسان نخواهند بود. مولانا این معنی را ازتمثیل قرآنی اخذوتلفیق می کند و یک جا در تقریر تفاوت بین اهل ظن و اهل یقین می پرسد: آیا کور و بینا نزد شما یکسان است★؟ ث

۸۷

این نکته که بین مؤمن و کافر فرقی هست و آن کس که به ایمان می گراید با آن کس که از ایمان روی می گرداند فرجام کارشان یکسان نیست در **مثنوی** نیز، مثل قرآن کریم و البته تحت تأثیر آن، مکرّر و مخصوصاً در ذکر احوال انبیا و اولیا تمثیلات دیگری نیز از همین مقوله را الهام می کند. از جمله در تقریر تفاوت بین کلمهٔ طیّبه — که قول به توحید است — با کلمهٔ خبیثه — که قول به شرک و کفر است — یک تمثیل قرآنی (۱۴/۲۶—۲۴) این دو گونه قول را به صورت دوگونه درخت تصویر می کند که این یک درختی ناپاک است که سرانجام آن را از بُن برمی کنند و نابود می سازند، و آن دیگر درختی پاک است که می بالد و برمی دهد و ریشه اش در زمین استوار می شود و شاخه اش هم به آسمان برمی رود. صوفیه کلمهٔ طیبه را که درخت پاک تعبیری از آن است ایمان به غیب و کلمهٔ خبیثه را انهماک در عالم حس که نفس پروری و استغراق در شرک خفی لازمهٔ آن است می دانند و با آنکه در باب مفهوم این تمثیل و معنی کلمهٔ طیبه و کلمه خبیثه بین اهل تفسیر اختلاف است [۲]، نزد مولانا درخت وجود انسان متضمن مفهوم طیبه و خبیثه هر دو هست، چون کژ و ناراست باشد ناپاک و بی ثبات خواهد بود، و چون ریاضت و تزکیه آن را «مُقَوَّم» سازد شجرهٔ وفا می شود و در آن حال حق نماست★. بدین گونه درخت رمزی از وجود انسان محسوب است و اینجاست که درخت و جود کاملان شاخ بر سدره دارد و بیخ در قعر زمین★ استوار می کند و پیداست که اینجا بیخ درخت رمزی از «سرّ مرد» به شمار می آید که برگها و شاخها هم در خور آن است★. الف

۱/۸۶ — مجمع الامثال میدانی ۱۱۳/۲

★/۸۶ ب: ۱/۶— ۳۰۶۴ ، ۳۰۶۵/۱ پ: ۲۰۸۲/۶، ۱۵۴۳/۲ ~ ، ۱۵۴۶/۲ ت: ۱۵۳۶/۵ ث: ۱۷۵۵/۳

تمثیل چراغ و چراغدان هم که در قرآن (۳۵/۲٤) به لفظ «مصباح» و «مشکاة» تقریر می شود و تعبیر «نور علی نور» هم در طی آن می آید در مثنوی وسیله یی برای القای مفاهیم اشراقی و عرفانی است. در طی این تمثیل خداوند نور آسمانها و زمین خوانده می شود و آنچه از آن نور بر کاینات افاضه می شود به نوری که در چراغ و چراغدان است مانند می گردد و البته نور خداوند که منشأ انوار است و مافوق تمام آنهاست و شروق و غروب که در انوار آفل آنها را شرقیه وغریبه می سازد در آن راه ندارد. این تمثیل که نزد اصحاب تفسیر در توجیه و تأویل آن اختلافها هست[۳] در تقریر مولانا نور حق را نور باقی و وسیلهٔ عروج و هدایت روح انسان به عالم ماورای حس نشان می دهد، و در مقابل آن نور حس را نور آفل و بی ثبات می خواند که نسبت به نور حق حکم اسب را برای سوار دارد★. در بارهٔ نور حسی که منشأ علم اهل حس است مولانا خاطرنشان می کند که این نیز هر چند نور محسوب است قلب را به سیر نزولی می کشاند و به عالم حس و ماده مقید می دارد در صورتی که نور حق دل را به عالم اصلی سوق می دهد و امکان سیر صعودی را برای وی فراهم می سازد. بدین گونه اتصال یا افاضهٔ نور حق به نور حس موجب تحقق آن کمالی می شود که برای نور حس مایهٔ تزیین است و اینجاست که در تبیین کمال مرتبهٔ علم آن را نور علی نور می خواند — معنی نور علی نور این بود★. ب

این نکته نیز که علم اهل حس به هدایت نمی انجامد بلکه حجاب هم هست از مبانی عمدهٔ تعلیم صوفیه است اما در تقریر آن مولانا به تمثیل جالبی اشارت دارد که مأخوذ از قرآن کریم است و در طی آن (٥/٦٢) بی بهره ماندن اهل تورات از نور حقیقت به حال خری تشبیه می شود که بار کتاب بر پشت دارد و از حقیقت آنچه در آن «اسفار» هست خبر ندارد. این تعبیر که حال عالمان «بی عمل» را نزد شعرا به «علم الاباعر» [٤] تشبیه می کند در قرآن کریم البته مربوط به اهل تورات و تمسک آنها به ظاهر «اسفار» آن است، اما مولانا با اشارت بدان نشان می دهد که علم اهل ظاهر، و کسانی که از ظاهر کتاب فراتر نمی روند، از نوع علم اهل حس است، به همین سبب آنها را به نور هدایت که نور حق است متصل نمی کند. از این رو علم برای آنها حکم بارهایی را دارد که بر دوش آنها نهاده باشند و البته آن علم که انسان را به هدایت می رساند از آن گونه است که بار دوش انسان نیست، برعکس انسان را مثل باری بر می گیرد و در واقع حمّال اوست اَحمال او نیست★. پ

۸۷/★ الف: ٤/۳۵۷٤، ۳/۷—۲۰۰۵، ۳/۸—٤۳۸٦ ب: ۲/۱۲۸٦، ←

۸۸ از نظایر چنین تمثیلهای توجیهی که باز در مثنوی مأخوذ از قرآن به نظر می رسد تمثیل گونه یی است که در قرآن کریم (۲۲/۶۷)، بر وجه استفهام انکاری، امکان همسانی بین راستان و ناراستان را در معرض سؤال می گذارد و آنها را که نگونسار می روند و به روی در می آیند با آنها که راه راست می روند و به اعتدال می پویند با هم مقابل می نهد، و با تصویری که بدین گونه از تفاوت احوال راستان و ناراستان ارائه می سازد نشان می دهد که این دو فرقه هرگز به یکدگر نمی مانند. البته تمثیل قرآنی، چنانکه اهل تفسیر گفته اند، در بیان تفاوت آنهاست، مثل حمزه و عمار یاسر به ایمان گرویده اند، و آنها که مثل ابوجهل و اقران او از آن سر برتافته اند. در مقایسهٔ احوال این دوگونه مردم، قرآن کریم می پرسد که هرگز آن کس که در پوییدن راه به روی درمی افتد — و مُکبّاً علی وجهه راه می رود — بهتر هدایت می یابد یا آن کس که راست می رود — و یمشی سویّا وصف حال اوست؟ الف

مولانا در بیان تفاوتی که بین «علم» و «ظن» هست ضمن تأکید این معنی که البته ظن انسان را از جستجو مستغنی نمی کند و به هدایت نمی رساند، آنچه مایهٔ هدایت و موجب نیل به یقین تواند شد فقط علم است، به این تمثیل قرآنی استشهاد می کند. از این رو می گوید مرغ جان چون از ظن وارست و به علم دست یافت البته دیگر سقیم و نادرست — و به تعبیر قرآنی مُکبّاً علی وجهه — راه نمی پوید بلکه راست می رود و یمشی سویّا وصف او می شود★، پس صبر که منجر به یقین می گردد بر ناشکیبایی که منتهی به ظن می شود البته ترجیح دارد، و مولانا هم به همان شیوهٔ استفهام انکاری در این باب می پرسد که آخر چرا باید بر شیوهٔ ناراستان آن گونه که یمشیَ مُکبّا وصف آن است راه پیمود — چون همی شاید شدن در استوا★؟ ب

در تقریر این نکته که بذر ایمان در دلهای پاک و مستعد بی بر نخواهد ماند و مخالفت منکران ثمری برای آنها به بار نخواهد آورد در قرآن کریم تمثیل گونه یی هست (۴۸/۲۹) که فزونی تعداد اهل ایمان را در مقابل کاستی تعداد اهل کفر به افزونی حاصل کشتزاری مانند می کند که چون بیش از حدّ انتظار کشتکاران خویش است آنها را به شگفتی و خرسندی وامی دارد و البته منکر کافر را هم به همان سبب خشمگین و ناخرسند می سازد — کَزَرعٍ اَخرَجَ شَطْأهُ فآزَرَه فاستَغلَظَ فاستویٰ علی سوقه یُعجِبُ الزُّراعَ. در واقع تمثیل، که با این مایه ایجاز ودقت تصویر امر غایب و

→

۱۲۹۳/۲ پ: ۳۴۴۶/۱ ~

نامشهودی را در حالت و صورت امری که عادت و تجربه آن را به منزلهٔ امر مشهود و محسوس جلوه گر ساخته است ارائه می نماید، نشان می دهد که حال پیغمبر و یاران وی در فزونی تعداد به چونین کشتزاری مانند خواهد بود که از هر دانه‌یی در آنجا کارند دانه های بسیار خواهد رویید و مخالفت منکران مانع از رشد و توسعهٔ آن نخواهد گشت. چنانکه مؤمنان، اگر فی المثل، در حدیبیه هم در ظاهر به آنچه نزد آنها «فتح» خوانده می شود دست نیافته‌اند سرانجام غلبهٔ نهایی با آنها خواهد بود و آنچه دعوت و پیام رسول در مزرع دلهای آنها کاشته است کشتزاری سرسبز و خرم و پربار خواهد گشت.

پ

این تمثیل قرآنی که نظیر آن در انجیل متی ۳۱/۱۳؛ لوقا ۱۸/۱۳؛ مرقس ٢٦/٤،)هم هست، در نزد مولانا مایهٔ الهام مضمونهای حکمی و عرفانی دیگر نیز می شود. از جمله برآمدن کشت و سرزدن جوانه را تمثیلی برای تبیین تصرف خداوند در کاینات می سازد و با اشاره به برگ که به حکم حق شاخ را می شکافد و تا بالای درخت همه جا را درخلعت سبز ورق غرق می سازد خاطرنشان می کند که اینهمه بر وجود خالقی که منکران آن را تصدیق ندارند و هم بر صدق دعوت رسولان وی گواهی می دهند، چرا که نزد عارف همهٔ آنها در هوای عشق حق می رقصند و دست می افشانند و به خاطر تمام این سرسبزی و زیبایی که به آنها داده شده است با زبان شطأه شکر خدای خویش را به جای می آورند★.

ت

همچنین سیر اجزای کاینات را که در مراحل کمال از جمادی تا انسانی وماورای آن راه می پویند در تمثیل دانهٔ گندم که ضمن عبور از مرتبهٔ جماد تا به قلهٔ انسانی می رسد تشبیه به همین کشت می کند که برآمدنش مایهٔ تعجب و خرسندی کشتکارانش می گردد. گندم که دانه‌اش را در خاک می افکنند، حاصلش را در آسیا خرد می کنند، از آرد آن نان می پزند، نانش را زیر دندان می کوبند با همهٔ این محنتها که بر سر وی می آید باز چون در وجود آدم در می آید و جزو او می شود به عقل و فهم و جان تبدیل می یابد و چنین است که دانهٔ غِلّه -یعجب الزراع آمد بهر کشت★.

ث

۸۹

به هر حال غیر از قرآن کریم که تمثیلهای مبنی بر واقعیات مثنوی‌هم در آنچه به قصص انبیا و احوال امتهای گذشته مربوط است از آن و یا از تفاسیر آن

۸۸/★ ب: ۱۵۱۰/۳ ~ ، ۲۶۱۰/٦ ت: ۱۳٤٤/۱ ث: ۳۱٦۸/۱

مأخوذ است مولانا در انواع تمثیلات توجیهی و قصه‌های تمثیلی خویش احیاناً از احادیث نبوی، یا آنچه در سنن صوفیه به عنوان حدیث خوانده می‌شود، نیز استفاده می‌کند و تعدادی از تمثیلات مثنوی از این گونه احادیث مأخوذ می‌نماید. الف

از آن جمله است قول تمثیل گونه‌یی که مخصوصاً نزد صوفیه و حکما به عنوان حدیث مذکور است و طی آن حکمت ضالّهٔ مؤمن خوانده می‌شود: **الحکمة ضالّة المؤمن فحیث وجدها فهو احق بها**[۱]. معهذا مضمون قول در نهج البلاغه هم به اندک تفاوت هست که ــ**الحکمة ضالّة المؤمن فخذ الحکمة ولو من اهل النفاق**ــ این نکته با حدیث بودنش هم منافات ندارد. ب

البته جستجوی ضالّه ــ که شامل شتر گمشده است ــ در زندگی عادی عرب امری غیرمعهود نیست و ضاله، که عبارت از حیوانی مملوک و بدون متصرف باشد که بیرون از آبشخور و چراگاه یافت شود، در احکام فقه مسأله‌یی است با موارد و شروط خاص، که تشبیه حکمت بدان تصویر جالبی را از حال مؤمن در جستجوی معرفت دینی نشان می‌دهد و پیداست که در این حال مؤمن یابندهٔ این «ضالّهٔ منشوده» و اولی به تصرف در آن است. در هر حال حدیث به همین صورت جنبهٔ تمثیلی دارد اما مولانا جزئیات جستجوی «شتر گمشده» را که رمزی از حال مؤمن در طلب معرفت دینی است طوری بیان می‌کند که بیشتر به یک قصهٔ تمثیلی از نوع آنچه غایب غیرمحسوس را در صورت محسوس حاضر تصویر می‌کند می‌ماند. پ

مولانا در تقریر این معنی که صحابهٔ رسول همچون اولیای حق بوده‌اند آنچه را در «واقعه» می‌دیده‌اند تصویری از «واقع» می‌یافته‌اند★ به همین تمثیل تمسک می‌کند و اینکه به حدیث بودنش هم اشارت نمی‌کند ظاهراً نشان می‌دهد که آن را حدیث نمی‌شمرده است. به هر حال ضمن اشارت به این تمثیل خاطرنشان می‌کند که یاران رسول چون شرع را بی‌تقلید و بی‌آنکه در این امر متابعت از عقاید آباء کرده باشند پذیرفته بودند در این گونه امور برای آنها خطا روی نمی‌داد، چرا که حکمت ضالّهٔ مؤمن است و وی لابد آنچه را گمشدهٔ اوست و به او تعلق دارد می‌شناسد و در نشانیهایی که در باب آن می‌دهد اشتباه نمی‌کند از آنکه به هر صورت ــ هر کسی در ضالهٔ خود موقن است★. اینکه مولانا در این موضع از کلام خویش ازاین ضالّهٔ منشوده به عنوان «حکمت قرآن» ــ نه مطلق حکمت ــ تعبیر می‌کند، علاوه بر اقتضای مقام و رعایت دقت در تصویر احوال صحابهٔ، ظاهراً از آن روست که نمی‌خواهد فلسفهٔ یونانی هم که در نزد مسلمین گه‌گاه به همین نام حکمت[۵] خوانده می‌شود به عنوان ضالّهٔ اهل ایمان تلقی شود، و پیداست که مولانا در فلسفی و

مفلسف به نظر قبول نمی نگرد. ت

اینجاست که مثنوی حال مؤمن را در جستجوی آن حکمت که ناشی از قرآن است در حال شخصی که ناقهٔ ضالّهٔ خود را جستجو می کند و در بارهٔ آن از هر کسی که در راه به وی برمی خورد پرس و جو می نماید تصویر وتمثیل می کند و مولانا در تقریر این تمثیل به مخاطب که همان جویندهٔ اشترست می گوید★ که وقتی تو اشتر خویش را گم کردی و با چستی در جستجویش برآمدی چون آن را بیابی چگونه ممکن است در اینکه آن بازیافته شتر تو است یا نیست تردید کنی؟ ث

پاره‌یی ابیات زیبا و آمیخته باتصویرهای جالب که در این موضع از مثنوی هست★ نشان می دهد که باری جویندهٔ شتر چون نشانی آن را می داند در شناخت آن دچار تردید و خطا نمی شود، اما آن کس که از روی تقلید یا لاغ و مسخره با او همراه می شود یا به دنبال او می رود و او نیز در بین کاروان و در انبوه خلق از شتر گمشدهٔ خویش، که در واقع چنان شتری ندارد، همه جا پرس و جو می کند البته نمی تواند نشانی درستی از شتر بدهد و به هر نشانی که از روی لاغ یا دروغ در بارهٔ گمشدهٔ او بگویند ناچار جوابی جاهلانه می دهد و شک نیست که حال اوبا حال آن کس که می داند آنچه گم کرده است چیست فرق دارد. از این روست که مؤمن حکمت را، که چون حکمت قرآنی است همان سرّ ایمانی اوست، از آنچه به نام حکمت یا با نشانیهای نادرست به وی ارائه دهند باز می شناسد و چون بدان رسد نیز آن گمشده را از آن خویش می داند؛ اما آن کس که به لاغ و لاف دنبال وی می افتد و به تقلید وی او نیز سراغ شتری گمشده را می گیرد چون شتری گم نکرده است از آن نشانی نمی تواند داد، چیزی هم در بین نیست تا آن را باز تواند شناخت، هر چند او نیز بدون آنکه خود بداند شتر گم کرده‌یی دارد که شاید پیدا شدن شتر آن کس که در حقیقت ضالّهٔ منشوده‌یی دارد وی را نیز متوجه نماید که دل و جان وی نیز گمشده‌یی دارد وهمین نکته وی را بی آنکه جستجوی خود را از نخست از روی جِد آغاز کرده باشد به یک جستجوی جدی رهنمون گردد، و مولانا سرانجام نشان می دهد که آنچه این مقلّد به جستجوی آن می افتد و از همراهی با آن کس که گم کرده‌یی واقعی داشت باز می ایستد نیز همان ناقهٔ ضالّه است که برای هر دو آنها جز یک چیز واحد نیست. ج

محقق عارف که مؤمن است از اول می داند آنچه گم کرده است چیست و آن را با نشانیهایی که دارد می جوید و اینکه عرفان عارف شناخت مسبوق به ذهول ونسیان است [٦] از اینجاست، اما مقلد عامی بعد از آنکه یکچند از راه لاغ و دروغ به دنبال محقق رفت تازه در می یابد که او هم گم کرده‌یی دارد و بایدجداگانه به

دنبالش بگردد، لیکن در حقیقت ایمان و حکمت که گم کردهٔ هر دو است یک چیز است، حال جوینده و طرز جستجویش در نحوهٔ نیل بدان تفاوت داردورنه —آن، دو اشتر نیست آن یک اشترست★. چ

یک جای دیگر هم در مثنوی ★مولانا به استناد همین نکته که حکمت مثل «ناقهٔ ضالّه» است می گوید خود حکمت به دلاله می ماند که طالبان را به مطلوب رهنمونی می کند اما البته آن کس که می نخورده باشد بوی می را نمی داند و آن کس هم که فی المثل در عالم «واقعه» نشانهٔ کسی را که آمدنش ممکن است برای او مایهٔ دفع محنت گردد یا مثل آنچه در قصهٔ پادشاه وکنیزک هست(§۲۰۳ث و مابعد) گشایش کاری را سبب شود، به او داده باشند و او را به وی نمایانده باشند وقتی در بیداری با چنین کسی مواجه شود از مشاهدهٔ آن نشانها که در وی می بیند از خود بیخود می شود،اما آن کس که از آن «واقعه» و آن نشانیها خبر نـدارد معنی این بیخودی را نمی داند و نزد خود می پندارد که این اظهار شادی و این بیخود نشان دادن خویش که آن دیگری دارد چیزی جز دروغ و نفاق نیست، و این از آن روست که این چنین شخص نمی داند که شور و شوق آن دیگری از کجاست — او نداند کاین نشان وصل کیست★. ح

۹۰

یک تمثیل دیگر که زندگی و مرگ انسان راتصویرمی کند در مثنوی★

مـأخوذ از روایتی می نماید که در المستدرک حاکم به عنوانِ حدیث مذکور است و به موجب آن مثل مؤمن با مرگ همچون داستان مردی است که سه تن دوستان دارد: یک دوست عبارت از مال و ملک اوست،به او می گوید تا زنده یی ازآن تو هستم، هر چه خواهی از من برگیر و هر چه خواهی فروگذار؛ آن دیگر که خویش و اهل اوست می گوید در زندگی با تو هستم و در مرگ ترا برمی گیرم و در گور می گذارم؛ اما آن سوم که عمل اوست می گوید در زندگی با توام، در گور نیز با تو درآیم و هم با تو از آن برایم و بدین گونه خواه زنده باشی خواه مرده همه جا با تو هستم. البته لفظ حدیث

۱/۸۹ —جامع صغیر ۹۷/۲

۸۹/★ ت: ۲۹۰۹/۲ ~ ، ۲۹۱۰/۲ ث: ۲۹۱۱/۲ ~ ج: ۲۹۱۲/۲ ~ و ۲۹۷۳/۲ چ: ۳۰۱۲/۲ ح: ۱۶۶۹/۲ ، ۱۷۰۰/۲

با پاره‌یی تفاوتها درمآخذ دیگر هم هست و صورت دیگری از آن که با تفاوتهای جزئی در صحیح بخاری و صحیح مسلم نیز آمده است می گوید: سه چیز در پی مرده می رود، از آن جمله دو چیز باز می گردد و یکی با وی می ماند. اهل و مال و عمل هر سه در پی وی می روند، مال و اهل وی باز می گردند، اما عمل با وی باقی می ماند[1]. صورت دیگری هم از مضمون حدیث در خود مثنوی هست★ که مولانا آن را تفسیر می کند و قول مصطفی می خواند: ترا از قرینی که زنده به همراه تو در گور دفن گردد چاره نیست. اگر این قرین تو کریم باشد ترا اکرام خواهد کرد، و اگر لئیم باشد فرو خواهد گذاشت. این قرین تو عمل توست تا توانی در اصلاح آن بکوش[۷]. الف

مضمون این هر سه حدیث تمثیل گونه، که فرجام حال انسان را با اعمال وی مربوط می دارد، در قصهٔ یوذاسف و بلوهر هم هست[2] ا ما مولانا در تمثیل خویش صورتهای مختلف حدیث را به هم در می آمیزد و با اشارت به آنکه از سه همراه انسان آنکه در گور با وی می ماند عمل اوست از قول رسول خاطرنشان می کند که در طریق آخرت برای انسان —باوفاتر از عمل نبود رفیق★. ب

از سایر تمثیلها که در مثنوی مأخوذ از حدیث یا مستند بدان به نظر می رسد تمثیل دنیاست به خوابی که مرد خفته می بیند: حُلْم نایم — همچنان دنیا که حُلْم نایم است★. البته مضمون که حتی یک نمایشنامهٔ کالدرون (۱۶۸۱— ۱۶۰۰) شاعر اسپانیایی [۸]عنوان آن را دارد+ازمعانی عام محسوب است و در شعر رودکی و در قصه های شرقی هم نظایر متعدد دارد و به هر حال تصور مفهوم آن محتاج به اخذ نیست. معهذا مفهوم آن در حدیث به صورت «الدنیا حُلُم» مذکور است و از ذکر این دو لفظ در تعبیر مثنوی و از تصریحی که در موضع دیگر در اسناد قول به پیغمبر(ص) دارد برمی آید که در طرح تمثیل مولانا به مفهوم حدیث نظر دارد و بصراحت می گوید این جهان را که قایم به صورت است — گفت پیغمبر که حُلْمِ نایم است★. پ

به هر حال تمثیل را مولانا با لطف و دقت خاصی به بیان می آورد و در تقریر آن خاطرنشان می کند که انسان در دنیا حال خفته‌یی را دارد که خواب می بیند، امامثل همان خفته که آنچه را در خواب می بیند واقع و دایم می پندارد وی نیز دنیا را که جز امری عاری از ثبات ودوام نیست باقی و دایم می شمرد، و فقط آنگاه که صبح مرگ برمی آید★ از ظلمت ظن و خیال که در طی خواب بر وی عارض بود می رهد، و مثل خفته‌یی که چون از خواب برمی آید از هول و هراسی که در خواب داشت یا شادی و لذتی که آنجا وی را مشغول می داشت خنده‌اش می گیرد و از اینکه در آن

حال به بی‌حقیقت بودن و عارضی بودن آن صورتها توجه نداشت تعجب می کند وی نیز چون مستقر و جایگاه خویش را در آن سوی دنیای خواب کردار زندگی می بیند — خنده‌اش گیرد از آن غمهای خویش★. آنگاه با توجه به این معنی که تمام آن دغدغه‌ها و اندیشه‌های حیات دنیا در مقابل این بیداری که واقعیت مرگ است جز صورتی موهوم نمی‌توانست بود از آن اشتباه که در واقعی پنداشتن زندگی برایش حاصل آمده بود بیرون می آید و اینجاست که تقریر مولانا اشارت: **الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا** را در کلام منسوب به امیرمؤمنان علی (ع) به خاطر می آورد[۳]. ت

تمثیل با نتیجه‌یی که مولانا از آن می گیرد واقعیت عـالم خارج را تا حد نوعی مذهب اصالت تصور+ متزلزل می کند، اما مولانا نشان می‌دهد که حساب قیامت هم در واقع بدان معنی است که گویی انسان آنچه را در خواب زندگی دیده است در بیداری رستخیز حقیقت و معنی آن را در می‌یابد، و در واقع اصالت مسؤولیت و ضرورت تجانس بین عمل و عکس‌العمل واقعیتی است که در آن باب جای تردید نیست. از این روست که بسیاری از آنچه انسان در خواب می بیند در بیداری دگرگونه تعبیر می گردد، چنانکه شادیها و خنده‌هایی که ظالم در مشاهدهٔ حال مظلوم می کند در بیداری مرگ برای وی به صورت گریه و نفیر برایش تعبیر می گردد و بسا که چون تـو در خواب گران دنیا پوستین یوسفان را دریده‌یی — گرگ برخیزی ازین خواب گران★. ث

۹۱

در بین تمثیلهای مثنوی تعدادی نیز هست که مأخذ آنها به کتابهای صوفیه یا اقوال مشایخ می رسد و یا به هر حال مبادی و تعالیم صوفیه را توجیه و تصویر می کند. از این جمله است ماجرای مری کردن چینیان و رومیان در علم نقاشی و صورتگری★ که تفاوت علم اهل طریقت را با علم اهل شریعت تقریر می کند. تمثیل البته جنبهٔ رمزی و استعاری+ دارد و هر چند در شعر انوری و اسکندرنامهٔ نظامی هم به

۱/۹۰— احادیث مثنوی /۶۰—۱۵۹ ۲— اکمال‌الدین /۳۲۸ ۳— احادیث مثنوی /۸۱

+/۹۰ Idealisme. Calderon. La Vida es sueño

★/۹۰ الف: ۱۰۴۵/۵ ~ ، ۱۰۵۱/۵ عنوان ب: ۱۰۵۱/۵ پ: ۳۶۵۴/٤، ۱۷۳۳/۳ ت: ۳۶۵۵/٤، ۳۶۵٦/٤ ث: ۳٦٦۲/٤

آن اشارت هست مأخذ آن در نزد مولانا و به احتمال قوی در نزد انوری و نظامی نیز کلام غزالی باشد ــ در احیاء علوم‌الدین. الف

البته در روایت غزالی و نظامی در این ماجرا، اهل صیقل چینیان خوانده شده‌اند نه رومیان، و این معنی ممکن است اشارت گونه‌یی باشد به این نکته که علم اهل صیقل به اهل اشراق که با دنیای شرق ارتباط دارند منسوب است، برخلاف علم اهل صنعت که منسوب به دنیای غرب و عالم روم و یونان است. اما اینکه نزد مولانا، برخلاف آنچه در کلام غزالی است، اهل صیقل که بر حریفان صنعتگر غلبه می‌یابند اهل روم محسوبند شاید تاحدی از آن رو باشد که گوینده می‌خواهد طریقهٔ تصوف را به اهل روم که مخاطب و مستمع او هستند منسوب دارد. ممکن است این نکته هم که در آن ایام نقاشی اهل چین نزد مسلمین شهرت داشته است و صنعت آینه‌سازی با نام اسکندر که رومی [۹] خوانده می‌شده است همراه بوده است از اسباب این تصرف مولانا در روایت غزالی بوده باشد. ب

برحسب این تمثیل بین چینیان و رومیان در علم نقاشی و صورتگری اختلاف در می‌گیرد که کدامیک استادترند. چون سلطان می‌خواهد در دعوای آنها داوری کند دو خانه را که درهاشان روبروی هم واقع است به آنها می‌دهد تا هر یک در خانه‌یی به نقاشی و صورتگری پردازند. چینیان صدگونه رنگ می‌خواهند و پادشاه هر چه آنها می‌خواهند ازخزانهٔ خویش بدانها می‌دهد. رومیان با یکدیگر می‌گویند حاجت به رنگ نیست، آنچه لازم است دفع زنگ و زدودن زنگار است. پس در را فرو می‌بندند و دیوار خانه را صیقل می‌زنند تا همچون آسمان ساده وصافی می‌شود. وقتی چینیان از کار فارغ می‌شوند آهنگ شادی برمی‌آورند و کوس و دهل می‌زنند و سلطان که به تماشای نقشها می‌آید در کارگاه چینیان صورتهای بدیع می‌یابد که دیدار آنها عقل از انسان می‌رباید، بعد از آن به غرفهٔ رومیان می‌آید و چون پرده برمی‌گیرند عکس آن صورتها که چینیان در کارگاه خویش پرداخته‌اند بر این دیوارهای صیقل زده می‌تابد و هر چه در خانهٔ چینیان جلوه داشت اینجا بهتر جلوه می‌کند. پ

با آنکه توصیف این مسابقه در کلام مولانا شور و هیجان شاعرانهٔ توصیف نظامی را ندارد در توجیه تفاوت بین معرفت اهل صیقل و اهل صنعت قویتر به نظر می‌رسد. مولانا اینجا خاطرنشان می‌کند که صوفیان حال رومیان را دارند، از تکرار و کتاب و هنر بی‌بهره‌اند، لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها★. از این رو به صفای قلب نقوش بی‌عدد می‌پذیرند و چون نقش و قشر علم را رها کرده‌اند، رایت عین

الیقین برافراشته اند★. ت

۹۲

تمثیل جالب دیگری که نیز به احتمال قوی باید از طریق صوفیه در **مثنوی** راه یافته باشد قصهٔ حال والی است با آن مرد که خاربن بر سر راه نشانده بود. این تمثیل طرز برکندن اخلاقِ ذمیمه را از باطن انسان در تصویر برکندن خاربنی که در میان راه باشد عرضه می کند و نشان می دهد که این خاربن هر قدر برکندنش به تأخیر افتد ریشهٔ آن سطبرتر می شود و کار برکندنش مشکلتر می گردد. اخلاق ذمیمه هم هر اندازه رسوخ بیشتری در باطن انسان پیدا کند قلع و قمع آن دشوارتر خواهد بود. الف

تمثیل را مولانا در اینجا به صورت قصه★ عرضه می کند، اما مضمون آن هر چند درمباحث اخلاق و تربیت از مقولهٔ مضامین عام و مشترک محسوب است ممکن است نزد مولانا مأخوذ از تمثیل مشابهی باشد که غزالی در **کیمیای سعادت** بدان اشارت دارد. غزالی در باب آن کس که توبه و ترک شهوت را هر روز به تأخیر می اندازد بر سبیل توبیخ می گوید: مَثَل تو چون کسی بود که وی را گویند که درختی از بیخ بکن گوید که این درخت قوی است و من ضعیفم، صبر کنم تا دیگر سال، گویند ای ابله دیگر سال قویتر شده باشد و تو ضعیفتر[1] شباهت مضمون با آنچه در **مثنوی** در باب خاربن در این مورد آمده است★ تا حدی است که در باب ارتباط آنها جای تردید باقی نمی گذارد. ب

در اینجا مولانا حال آن کس را که در وی بیخهای خوی بد محکم شده است و با اینحال در اصلاح وتزکیهٔ خویش تأخیر و دفع الوقت می نماید به حال آن کس تشبیه می کند که در میان راه خاربن می نشاند، رهگذریان را به محنت و رنج دچار می کند و چون والی قطع آن را از وی می خواهد به تسویف و تأخیر می پردازد و آن قدر در انجاز وعد فردا و فردا می کند که خاربن او درختی محکم نهاد می گردد. بالاخره والی به او خاطرنشان می سازد که هر روز در تأخیر بگذرد آن درخت پیر جوانتر می شود و این کَنَنده پیرتر می گردد و بدین گونه چون در طی زمان او جوانتر می شود و تو پیرتر می گردی باری در برکندن آن — زود باش و روزگار خود مبر★. پ

مولانا که از این تمثیل نتیجه یی موافق با تربیت و مذاق صوفیه را منظور دارد

۹۱/+ allegorical

۹۱/★ الف: ۳٤٦٦/۱ ~ ت: ۳٤۸٤/۱، ۳٤۹۳/۱

در اینجا می افزاید که در چنین حال یا باید تبر برگرفت و خاربن را از سر راه دور کرد یا باید آن را با گلبن پیوند زد★ورفته رفته خار را به گل تبدیل کرد. بدین گونه با تسلیم به صحبت و تربیت یک مرشد روحانی خاربنِ اخلاق ذمیمه را باید تدریجاً به گلبنِ اخلاق کریمه مبدّل ساخت و در این کار تأخیرکردن‌وامروزرا به فردا ا فکندن البته نارواست، باید هر چه زودتر هوای نفس و خوی بد را ترک کرد تا این عروة‌الوثقی که رشتهٔ استواری برای رهایی از ظلمت چاه طبیعت است — برکشد این شاخ جان را بر سما★. ت

۹۳

یک تمثیل دیگر که نیز از مآخذ صوفیه و باز به احتمال قوی از طریق آثار غزالی در مثنوی یا در مآخذ آن راه یافته است حکایت اختلاف کردن کسانی است که پیل را چون در خانهٔ تاریک لمس‌کردند★،هریک از آنها در باب چگونگی اندام و شکل پیل نظری مخالف اظهار کرد. الف

آنچه مولانا در طی این تمثیل می‌خواهد بیان کند این معنی است که اختلاف مؤمن و گبر و جهود از تفاوت در نظرگاه است★، چنانکه پیل را چون هندوان برای عرضه و نمایش آوردند کسانی که در آن خانهٔ تاریک و در میان ظلمت و تیرگی پیکر وی را لمس کردند از آنجا که هریک از آنها دست بر عضوی دیگر از اعضای وی نهاد درباب شکل و چگونگی پیل بین آنها اختلاف افتاد. این اختلاف البته ناشی از تعدد و تکثر اشکال در پیل نبود، ناشی از آن بود که هر یک از اینها پیل را از نظرگاه دیگردریافته‌وآزموده‌بود. آنکه دست برخرطوم کشید وی را چیزی مثل ناودان یافت و آنکه دست بر گوشش رساند آن را چیزی همچون بادبیزن پنداشت، آن کس که دست بر پایش برد — گفت شکل پیل دیدم چون عمود★. ب

از این تمثیل مولانا نتیجه می گیرد که در تاریکی دنیای حس اختلاف درآنچه مدرَکاتِ انسان است البته اجتناب ناپذیر است و این کسان که در خانهٔ تاریک در باب شکل و چگونگی پیل اختلاف‌نظر پیدا کردند اگر در دست هر یک شمعی می‌بود — اختلاف از گفتشان بیرون شدی★. این طرز تلقی از تفاوت

۱/۹۲— کیمیای سعادت /٦٦٤ مقایسه با/ ٦٦٣

★/۹۲ ب: ۱۲۲۷/۲ ~ ، ۲/٦—۱۲۳۵ و ۱۲۳۹ پ: ۱۲۳۹/۲ ت: ۲/۵—۱۲٤٤، ۱۲۷٤/۲

ادراکات خلق تلقی عارفانه‌یی است که منازعات مؤمن و کافر را از آنچه در نظر اهل ظاهر هست خیلی سطحی تر و بی بنیادتر نشان می دهد. پ

تمثیل در حدیقهٔ سنایی هم هست و آنجا اختلاف در شکل پیل ناشی از آن است که امتحان و بررسی در آن باب به وسیلهٔ کسانی انجام می گیرد که همه کورند، والبته دیگر شمعی هم اگر باشد مایهٔ رفع اختلاف آنها نخواهد بود. در احیاء علوم‌الدین غزالی هم که این تمثیل هست مثل آنچه در روایت سنایی آمده است اختلاف در شکل پیل بین کوران است و غزالی که در کیمیای سعادت هم این تمثیل را نقل می کند ناظر به این معنی است که درعقاید هر کس به قدر ادراک خود سخن می گوید و هر چند در این باب هر یک به وجهی راست می گوید باری اختلاف ناشی از آن است که همهٔ خلق بر تمام وجوه هر امر وقوف و احاطه ندارند. ت

در عین آنکه اصل تمثیل چنانکه ظاهر حکایت اقتضا دارد و قراین دیگر هم مؤیّد آن هست [۱۰] مأخوذ از حکمت هندی به‌نظر می رسد نظیر قول به افلاطون هم منسوب است و این اسناد که در کلام بعضی حکمای اسلامی آمده است ممکن است بازمانده‌یی از امتزاج فرهنگ یونانی و هندی در عصر حکمای فهلوی و نوافلاطونی عهد خسرو انوشروان[۱۱] در ایران قبل از اسلام بوده باشد. ث

۹۴

در تقریر معانی اخلاقی و عرفانی مولانا از اینکه امر مورد نظر را در تصاویری که اشیاء مبتذل و جانوران پست وحقیر القا می کنند تصویر نماید ابا ندارد و البته وسعت دامنهٔ تمثیل در مثنوی تا حدی نیز از همین طرز تلقی ناشی است. در این شیوه هم، مثل بسیاری موارد مشابه دیگر، مثنوی به نحو بارزی تحت تأثیر اسلوب قرآنی است. در واقع با آنکه تمثل به حقیرترین چیزها هم، چنانکه امام فخر رازی در تفسیر کبیر خویش[۱] خاطرنشان می کند، درکلام عرب مقبول و شایع است آنچه در اشارت قرآن کریم (۲۶/۲) راجع به تمثیل پشه (= بعوضه) آمده است پاسخی توأم با حسن اعتذار است به ایراد آنها که ذکر امثال و تمثیلات مربوط به مگس و عنکبوت و زنبور و مورچه را در کلام الهی با نظر انکار می نگریسته اند. الف

با توجه به همین معنی است که مولانا ضمن آنکه «زیافت تمثیل مگس» را بر سبیل اعتذار تصدیق می کند تمثل بدان را اجتناب ناپذیر می یابد، و احوال کسانی

۹۳/★ الف: ۱۲۵۹/۳ ~ ب: ۱۲۵۸/۳، ۱۲۶٤/۳ پ: ۱۲٦۸/۳

را که از روی هویٰ قرآن را تأویل می کنند و محسوسات دون را نمونهٔ عالم نامحسوس واسرار غیب می پندارند در احوال آن مگس تصویر می کند که در میان بول خر بر برگ کاه تکیه می زند وبا جریان آن همراه می شود و از پندار خطا چنان می پندارد که آنچه دیگران در باب کشتی و دریا می گویند همین چیزهاست. ب

این مگس، که حال تأویل گرایان خیال‌پرور را تصویر می کند، بر برگ کاه و بول خر، در عالم پندار خود را کشتیبان گمان می کند، از غرور سر برمی افرازد★، قایق خود را که چیزی جز یک پر کاه نیست در این دریا که از بول و پلیدی به وجود آمده است می راند و این بول و پلیدی در نظر وی مثل دریا بی حدّ وکران می نماید. چون میدان دید او درحد دید مگس محدود است البته دنیای او هم به همین حد محدود می ماند، و آنجا که بصر چنان محدود و حقیر باشد آنچه باچنین بصر ادراک شود نیز به همین اندازه محدود و حقیر خواهد بود. پ

با اینهمه مولانا تصدیق می کند که اگر این مگس توانایی آن را داشته باشد که در باب دریا و کشتی تأویل را که نزد او جز بر قیاس به نفس مبتنی نیست رها کند و حقیقت آن چیزها را از رأی خود و از دید محدود خود قیاس نکند دیگر مگس نیست، همان اوج سعادت است و به هر حال حقیقت حال او از آنچه صورت مگس اقتضای آن را دارد البته برتر است و — روح او نی درخورصورت بود★. ت

۹۵

نمونهٔ دیگر از این گونه تمثیل، که هر چند به اشیاء یا جانوران حقیر تمثل می شود «ز یافت تمثیل مگس» را ندارد، حکایت حال کسانی است که هر زمان به رنج و بلایی دچار آیند با خود عهد می کنند که چون از این محنت رهایی یابند چنین خدمت و چنان احسان نمایند اما چون مرادشان حاصل آمد آن عهد را از یاد می برند. مولانا در طی یک تمثیل نقلی★ حال چنین کسان را به حال سگان کوی تشبیه می کند که در زمستان از سختی حال با خود عهد می کنند برای خویش لانه‌یی بسازند و چون تابستان آید از اشتغال به راحت عهد سختی را از یاد می برند. الف

مضمون تمثیل توجیه وتقریری است از آنچه فحوای اشارت قرآن کریم (۳۳/۳۰) در باب آن کسان است که چون به آنها محنتی در رسد به خدای خویش روی آرند و چون رحمت حق آنها را از آن محنت رهانید دیگر بار به پروردگار خویش

۱/۹٤ — ۳۵۱/۱

★/۹٤ : پ:۱۰۲/۱ ت: ۱۰۹۰/۱

شرک آرند.

البته در تقریر مولانا تمثیل حال آنها که در پروردگار خویش شرک می آرند به سگان کوی از باب توبیخ و تقریع آنهاست و جای آن نیز هست، اما نکتهٔ ظریفی که در تمثیل هست آنجاست که هر چند سگ در همه جا نمودگار عهد و وفاست اینجا که حال مشرکان را تصویر می کند نمونهٔ بدعهدی می‌شود با اینحال زیان بدعهدی او به خودش می‌رسد، عهد غیر را نمی‌شکند، اما مشرک که عهد خدا را فراموش می کند با انهماک در هواجس نفسانی پروای غیر هم ندارد و عهد خلق را هم البته رعایت نمی کند. پ

برحسب این تمثیل سگ که در کوی وبازار می گردد چون زمستان آید از سرما آزار می بیند، ناچار خود را جمع می کند و استخوانهایش درهم می رود خود را خرد جثه می یابد و پیش خود عهد می کند که چون تابستان آید خانه‌یی کوچک که این یکمشت استخوان وی را دربرگیرد از سنگ برای خود بسازد اما وقتی تابستان فرا می رسد چون دیگر از سورت سرما اندام خود را به هم جمع نمی کند استخوانهایش از هم باز می شود، خویشتن را زفت و سطبر می یابد و عهد زمستان را از یاد می برد. چون گرما را موافق طبع می‌بیند خود را به سایهٔ دیواری می کشد و از کاهلی در صدد ساختن خانه‌یی برنمی‌آید. هر چند هم دلش می گوید زمستان در پیش است برای خود خانه‌یی بساز، برای آنکه بهانه‌یی جهت کاهلی خویش داشته باشد، به خود می گوید که آخر با این زفتی و سطبری من — درکدامین خانه گنجم ای کیا*. آیا اینجا حق با مولانا نیست که کافر بدعهد را هم به مناسبت حال به باد ملامت گیرد و به او خاطرنشان نماید که چون رحمت حق ترا از محنت رهانید عهد وی را از یاد بردی و — همچو سگ سودای خانه از تو رفت*! ت

همچنین حال مؤمن صابر راکه در محنت و بلا صبر و تحمل نشان می دهد به حال آن نخود تمثیل می کند* که در درون دیگ کدبانو می جوشد و زیر و زبر می گردد و تمام جوش و گداز او هم، از نظرگاه کدبانو، برای آن است که پخته شود، به کمال برسد و جزو وجود انسان گردد. نخود که در دیگ می جوشد البته جز جمادی عاری از عقل و روح نیست اما محنت و سختی دیگ و آتش او را پخته می کند و در وجود انسان به کمالی که لازمهٔ عقل و روح است می رساند، چنانکه محنت و بلا هم مؤمن صابر را تزکیه می کند، صیقل و صفا می بخشد و او را آمادهٔ نیل به کمال انسانی می سازد. ث

در اینجا نخود چون از سوز آتش در تاب می شود به جوش و شور می افتد، با

صد خروش بر سر دیگ می‌آید، ازکدبانو شکایت سر می کند و از اینکه وی را از بازار به خانه آورده است و تسلیم این محنت کرده است اورا ملامت می‌نماید، اما کدبانو کفچلیز را در دیگ به حرکت در می‌آورد، آش را به هم می‌زند و با زبان حال به نخود می فهماند که او را بدان سبب می جوشاند تا ذوق و چاشنی بیابد و با جان و دل بیامیزد و حتی آن وقت هم که نخودک سبز و تر بوده است و در بستان آب می‌خورده است وی را برای همین دیگ و آتش و آب پرورش می داده‌اند. ج

نخود هم که اهل تسلیم و رمز وجود مؤمن صابر است با کدبانو احتجاج نمی‌کند، می گوید چون چنین است — کفچلیزم زن که بس خوش می زنی ★. کدبانو هم در عین حال به او خاطرنشان می کند که خود وی نیز مثل نخود از عالم جماد و از اجزای زمین بوده است در طی دگرگونیها بلاهای سخت دیده است، در دیگ تن بارها جوشهای سخت تحمل کرده است و تمام این سختیها وی را دایم پخته‌تر کرده است تا از مراتب مادون به مقام روح که عالم انسانی است رسیده است و برای آنکه به ماورای این عالم راه یابد باید جوش دیگر تحمل کند و باز برای کمال دیگر آماده **شود** ج

۹۶

پاره‌یی تمثیلات دیگر نیز در **مثنوی** هست که هر چند بر تجارب و امثال مأخوذ از حکمت عامه یا زندگی عادی مبتنی است می‌خواهد تعالیم عرفانی یا حکمی را به ذهن مخاطب تقریب کند و بدین گونه با معارف صوفیه و اقوال مشایخ ارتباط دارد و در اکثر موارد احوال واقوال اهل معرفت و سالکان طریقت را تبیین و تقریر می نماید. الف

ازجمله تفاوت درجات ادراک اهل معرفت را مولانا در تمثیل موری چند که بر کاغذ می روند★ تصویر می کند و ضمن آن نشان می دهد که مراتب ادراک در اشخاص تفاوت دارد، چنانکه یک مور چون قلم را برکاغذ می‌بیند می پندارد آن نقشها که بر کاغذ ظاهر است جز کار قلم نیست، مورد دیگر که دوربین‌تر به نظر می‌آید چون این را می‌شنود می گوید آنکه این نقشها می پردازد قلم نیست انگشت است که آن را به حرکت در می‌آورد، مور سوم می گوید انگشت لاغر چه قدرت

۹۵/★الف: ۲۸۸۵۳ ~ ۴۱۹۸/۳ ~ ت: ۲۸۸۹/۳، ۲۸۹٤/۳ ث: ٤۱۵۹/۳ چ:

دارد؟ آنکه این نقش می کند بازوست. همچنین هر موری برحسب ادراک خویش مرتبهٔ بالاتر را نشان می دهد تا مهتر موران که فطن‌تر می نماید می گوید این هنر به جسم و صورت ربطی ندارد آنچه این نقشها را می پردازد جز جان و عقل نیست. معهذا این مور با همهٔ فطانت که دارد این را نمی‌داند که آن جان و عقل هم اگر تربیت و تصرف خداوند نباشد جز جمادی نیست★ و اگر خداوند یک لحظه عنایت خویش را از عقل و جان باز گیرد — عقل زیرک ابلهی ها می کند★. ب

تمثیل موران نشان می‌دهد که فهم علل و اسباب در نزد اشخاص برحسب تفاوت ادراک آنها فرق می کند. بعضی جز اسباب نزدیک را نمی‌بینند، برخی به اسباب بعید هم راه می برند، و معدودی هستند که آنچه را در پایان سلسلهٔ علل و در واقع در ماورای عالم اسباب است درک می کنند. مأخذ تمثیل ظاهراً غزالی است که عالم طبیعی و منجم را به آن مورچه‌ها تشبیه می کند که بر کاغذ می روند. آنکه نقش را از قلم می پندارد عالم طبیعی است که از محرکات و اسباب ماورای محسوس خبر ندارد، و آنکو نقش را منسوب به انگشت می کند مثال منجم است که می پندارد طبایع مسخر کواکب هستند[1]، و پیداست که آنچه عارف در ماورای اسباب می نگرد دستیاب منجم و عالم طبیعی نیست. پ

۹۷

نمونهٔ دیگر از تمثیلهایی که در مثنوی از تجارب زندگی عادی و امثال عامیانه مأخوذ می نماید تصویر حال آن مرغک است که به شکار کرم اشتغال دارد و خود او شکار گربه‌یی می شود که در کمین اوست★. اینجا مرغک که نسبت به کرم آکل محسوب است نسبت به گربه مأکول است، و این تمثیل توجیهی از یک حکمت عامیانه است که تمام کاینات عالم را در مراتب آکل و مأکول نشان می دهد. الف

مولانا این معنی را که منشأ شبههٔ مشهوری هم در مسألهٔ معاد جسمانی واقع شده است [۱۲] منحصر به کاینات جسمانی نمی‌داند و احوال نفسانی و عوالم ماورای حس را هم مشمول آن می یابد. چنانکه هر خیالی را هم مأکول خیال دیگر می خواند★ و در ماورای عالم خیال هم قایل به وجود آکلان دیگری است که

۱/۹۶ — کیمیای سعادت /۴۹

۹۶/★ ب: ۳۷۲۱/۴ ~ ، ۳۷۲۸/۴، ۳۷۲۹/۴

صورتهای عالم خیال را می بلعد و طعمهٔ خویش می سازد. حتی عقل مرید را هم نسبت به عقل شیخ و مرشد در مرتبهٔ مأکول نشان می دهد و نتیجه می گیرد که تا سالک عقل خود را در عقل شیخ نبازد از مرتبهٔ مأکول به مرتبهٔ آکل نمی رسد و نیل به کمال برایش ممکن نیست. بدین گونه تمثیل مربوط به آکل و مأکول در تقریر وی ضرورت تسلیم سالک را به ارشاد شیخ، که از مبادی طریقت صوفیه است، توجیه می کند. ب

تمثیل گاو و جزیرهٔ پرنعمت ★ که نیز از امثال عامیانه مأخوذ به نظر می رسد حال کسانی را تقریر می کند که دایم بر زوال نعمت می لرزند و از سبب ضعف توکل و غلبهٔ حرص پیوسته در تشویق زوال نعمت به سر می برند. تمثیل در باب گاوی است فربه و خوشخور که صبح تا شب در یک جزیرهٔ پرنعمت می چرد و می خورد و سیر و پروار می شود اما شب تا صبح از دغدغهٔ آنکه شاید فردا چیزی برای خوردن نیابد غصه می خورد و مثل مو لاغر می شود و با آنکه صبح باز دشت جزیره را سرسبز و آکنده از علف می یابد همچنان هر شب در تشویش به سر می برد و هیچ نمی اندیشد که چندین سال از این سبزه‌ها می خورد و هیچ از آن نمی کاهد و جایی برای دلنگرانی ندارد. پ

هر چند اصل قصه از حکمت عامیانه مأخوذ است در کلام عطار هم سابقه دارد [۱۳] و مولانا در تفسیر آن خاطرنشان می سازد که درمقام تأویل — نفس آن گاوست و آن دشت این جهان★. ت

در تقریر این معنی هم که حرص و شهوت انسان را با تمام زیرکیهای وی به دام هلاک می اندازد، مولانا تمثیل بز کوهی و طرز صید آن را ★ازتجربهٔ هر روزینهٔ زندگی صیادان می گیرد. این تجربه که مستی بزکوهی را از دیدار بز ماده توصیف می کند نشان می دهد که شهوت و حرص چشم حیوان را با همه زیرکی که در او هست فرو می بندد و هر کس مست شهوت گردد فرجام کار این حیوان تمثیل حال اوست. ث

در واقع حیوان که در جستجوی علف تا بالای کوه همه جا می چرد و پیش می رود چون در بالای کوه ناگهان ماده بُز را به بالای کوه دیگر مشاهده می کند از غلبهٔ شهوت بکلی مست می شود و آن هزاران گز فاصله‌یی را که بین دو کوه هست چنان اندک می یابد که از شور مستی و غلبهٔ شهوت میل جستن می کند★ وچون در آن بیخودی از بالای کوه می جَهَد در بین دو کوه به زمین می افتد و صید صیادان می شود، و چنانکه از تجربهٔ صیادان برمی آید — باشد اغلب صید این بُز همچنین★. ج

★/۹۷ الف: ۷۱۹/۵ ~ ب: ۷۲۹/۵ پ: ۲۸۵۵/۵ ~ ت:

۹۸

در توجیه اشتیاق و پیوندی که روح انسان را با عالم ماورای حس مربوط می دارد و او را به آن سوی دنیای حس می کشاند مولانا تمثیل جوجهٔ بط را که مرغ خانگی او را دایگی کرده باشد★ به بیان می آورد که البته پرورش ماکیان وی را از میل بازگشت به دریا مانع نمی آید و سرانجام نیز وی را به آغوش دریا می برد. الف

در اینجا مولانا نشان می دهد که تخم بط را چون مرغ خانگی دایگی کند جوجه یی که از آن برمی آید البته ماکیان را مادر خویش می یابد و بط دریا را که مادر واقعی اوست از یاد می برد. با اینهمه میل به دریا هم به نحو مبهم و ناشناخته یی در دل او هست و این میل بازماندهٔ طبیعت و میراث فطرت مادر واقعی اوست که دایم او را به دنیای اصلی خویش دعوت می کند و دنیای خشکی را در نظر او گه گاه غربتکده یی تحمل ناپذیر می سازد. ب

این تمثیل نشان می دهد که روح انسان هم سرانجام تیرگیهای دنیای حسی را رها می کند و خود را چنانکه اقتضای طبیعت اوست به دنیای نامتناهی و روشنی که عالم ماورای حس است می کشاند. در بیان این نکته مولانا ضمن خطاب شوق انگیزی که به مخاطب مثنوی دارد به وی یادآوری می کند که به حرف دایه نباید گوش داد و از دریا نباید ترس داشت، چرا که تو چون تخم بطی آب زیانت نمی رساند و هر چند در ظاهر پروردهٔ مرغ خانگی هستی و خانه در خاک کنده یی باز به هر حال — تو بطی بر خشک و برتر زنده یی★. پ

بدین سان اقلیم حیوانی برای ما حکم عالم خشکی و دنیای مرغ خانگی را دارد، اقلیم ملایک که دنیای بط و عالم دریاست ما را از این خاکدان حسّی به سوی خود می خواند، از آنکه اصل ما مرغ آبی است و البته — بحر می داند زبان ما تمام★. تمثیل بدون شک از حکمت عامیانه و تجربهٔ حیات روزانه ناشی است، اما اینکه هم در مقالات شمس راجع به مجدالدین بغدادی و شیخ او نجم الدین کبری از زبان آنها نقل شده است[1] نشان می دهد که به هر حال در زمان مولانا تمثیل در نزد صوفیه شهرت و تداول داشته است. ت

همچنین در تقریر این معنی که سالک راه حق از هیاهوی مخالفان نمی اندیشد و هرگز اجازه نمی دهد غوغای عوام صفای وقت او را مکدر دارد، از حال آب خوردن اسب و صفیر زدن رایض تمثیل می آورد★ که هر چند اصل آن بر تجربهٔ

→ ۲۸۶۶/۵ ث: ۸۰۸/۳ ~ ج: ۸۱۳/۳، ۸۱۷/۳

حیات عادی وامثال عوام مبتنی است در کلام حکیم سنایی هم هست[2] و از اینکه مولانا نیز آن را به گفت و پند «آن حکیم» منسوب می دارد پیداست که مأخذ او دیوان سنایی است. به هر حال مولانا در ضمن آن نشان می دهد که سالک نباید از سرزنش مدعیان و از ردّ و قبول خلق بیندیشد، باید آنچه را شیوهٔ کار اوست دنبال کند و بگذارد تا بیهده گویان هر ژاژ که می خواهند بخایند. ث

در این تمثیل کرّه اسب با مادرش به آب خوردن ایستاده اند، مادر آب می خورد اما کرّه از بانگ صفیری که رایضان می زنند می رمد و سر از آبشخور بیرون می آورد. بالاخره مادر می پرسد که هر لحظه از آب خوردن باز می ایستی سبب چیست؟ کرّه می گوید این گروه صفیر می زنند و من از صدای آنها به بیم می افتم و از جا در می روم. مادر جواب می دهد که تا جهان بوده است ازاین کار فزایان بوده اند، تو باری کار خویش کن بگذار آنها ریش خود را برکنند وبا این سر و صداها دل خویش خوش دارند. کدام تمثیلی بهتر از این می تواند مخاطب مثنوی را که اهل علم بحثی و برهان جدلی نیست متقاعد کند که در راه حق به طعن و دق که خلق عام می کنند نباید اهمیت داد ازآنکه رهروان طریق راست ـ گوش فا بانگ سگان کی کرده اند*؟ ج

۱/۹۸ ـ مآخذ قصص /۸٤   ۲ ـ همان کتاب/ ۱۲۵

*/۹۸ الف: ۳۷٦٦/۲ پ: ۳۷۷۲/۲ ت: ۳۷۷۹/۲ ث:
۴۲۹۲/۳ ~ ج: ۴۳۲۰/۳

۷

سؤال و جواب، و زبان حال

۹۹ در بین داستانهای مثنوی آنچه تنها بر سؤال و جواب بین اشخاص قصه مبتنی است نمونهٔ طرفه‌یی از آن گونه قصه‌هاست که بر مجرد گفتار استوار است وکردار و عمل در آن نقشی ندارد. در این سؤال و جوابها، که آنچه اسلوب حکیم خوانده می شود[۱] در بسیاری از آنها حاکم بر مضمون است،جوابها غالباً متضمن حکمتها و نکته‌هاست و از این حیث مانند آنچه امثال سایر نام دارد تاحدی به فرهنگ عامه ارتباط می یابد. **الف**

درست است که صورت مکالمه در قصه‌هایی هم که عنصر کردار در آن نقش اساسی دارد اجتناب ناپذیر است، اما قصه‌یی که تنها شامل عنصر گفتار است اگر در حدّ لطیفهٔ کوتاه و حکمت تجربی عامیانه که منشأ ضرب‌المثلهای شایع و یا اصل مضمون آنهاست محدود نباشد (§ ۷٤ب وپ) گه‌گاه در مثنوی صورت مکالمه‌یی را پیدا می کند که در طی آن مضمون گفتار به تعداد اشخاص قصه، از چند زاویهٔ مختلف مطرح بحث می شود و قصه در این حال به نوعی محاورهٔ افلاطونی با چیزی شبیه به لحن دیـالکتیک+ آن شباهت می یابد و جنبه‌های مختلف مسأله با اشکالهای دقیق و دفعهای لطیف از نظرگاههای متفاوت طرح و بررسی می شود. **ب**

از این گونه حکایات، قصه‌هایی مانند ماجرای نحوی و کشتیبان٭، یا داستان کافری که در عهد بایزید گفتندش مسلمان شو٭ در همان نکته‌سنجیهای کوتاه که بین طرفین مکالمه ردّ و بدل می شود پایان می یابد و به بعضی حکایات کوتاه مشابه در **حدیقهٔ** سنایی و آثار عطار می ماند، اما قصه‌هایی هم هست که مثل داستان سؤال کردن بهلول از حال درویش٭، یا قصهٔ مجاوبات فرعون با موسی٭ متضمن بحثهای دقیق و احیاناً طولانی است، و با اینهمه در تعداد زیادی قصه‌ها هم

که عنصر کردار در آنها غالب به نظر می رسد، یا مضمون آنها به تصویر سیرت و اخلاق+ اشخاص قصه ناظر است باز عنصر گفتار در شکل سؤال و جواب مجال انعکاس دارد و این طرز مکالمه غالباً سؤال و جواب را در مناقشات جالب مستغرق می دارد و هیجان و تحرک بیشتری به قصه می دهد. پ

بعضی از چنین سؤال و جوابها محاوره‌های حکمی یا عرفانی است که بین اشخاص قصه مطرح می شود و قصهٔ مثنوی را که در آن احیاناً عنصر گفتار بر عنصر کردار غالب می آید از قالب محدود ساده‌یی که عین یا نظیر آن در آثار دیگران یا در قصه‌های عامیانه هم هست ممتاز می کند. ت

۱۰۰ از این جمله داستان نخجیران است★ که هر چند عنصر کردار در آن نقش عمده دارد سؤال و جوابهایی که مولانا به مناسبت در بین آنها مطرح می نماید آن را بکلی با اصل مأخذش که یک قصهٔ کلیله و دمنه است (§ ۷۵ ب—ج) متفاوت می سازد. در اینجا داستان فرصتی به مولانا می دهد تا مسألهٔ توکل و کسب را که در عصر وی و در محیط صوفیه غالباً مورد بحث بوده است مطرح نماید و به طور ضمنی نشان دهد که در این دنیایی که حکم آکل و مأکول آن را به یک جنگل واقعی تبدیل می کند آنچه حیات موجود زنده را از تهدید خطر می رهاند سلاح اوست و از همین رو خرگوش زبون با عقل و تدبیری که وسیلهٔ دفاع و سلاح حیاتی اوست بر شیر عرین که تنها بر چنگ و دندان خویش تکیه دارد پیروزی می یابد. الف

سؤال و جوابهایی که در آغاز قصه بین شیر و نخجیران مطرح می شود شیر را مدافع اندیشهٔ جهد و کسب،ونخجران را نمایندهٔ فکر توکل و رضا نشان می دهد. پیشنهاد اینان آن است که شیر از صید و جهد باز ایستد و به طعمه‌یی که نخجیران به قید قرعه ازبین خود برای وی می فرستند قناعت ورزد. این پیشنهاد توکّل و نوعی جبر را بر شیر الزام می کند اما شیر اهل جبر نیست، تکیه بر کسب وجهد دارد و می پندارد که ترک جهد و کسب نوعی کفران است و نعمت قدرت که خداوند داده

۹۹/+ Dialectique, Caractere

۹۹/★ پ: ۲۸۳۵/۱ ~ ، ۳۳۵٦/۵، ۱۸۸٤/۳ ~ ۲۳۰۸/٤ . ~

است ادای شکرش موقوف بر آن است که وی آن را نادیده نگیرد و از آن چنانکه سزاست بهره بیابد. البته مسألهٔ جهد و توکل به بحث در اسباب منجر می شود که آیا بر تأثیر اسباب و نقش آنها در حصول آنچه موضوع جهد است اعتماد هست یا نیست، و اگر هست آیا با این سعی وجهد ارادهٔ حق که توکل لازمهٔ تسلیم بدان است نفی نمی شود؟ ب

اینجا با طرح مسأله در مجمع نخجیران مولانا ظاهراً می خواهد نشان دهد که تدبّر در این مسأله امر وجدانی است، عقل فلسفی و تدقیق متکلم را لازم ندارد. اینکه موجود زنده از خود اراده دارد یا مقهور ارادهٔ دیگری است مسأله‌یی است که حتی برای وحش جنگل هم مطرح است و طرفه آن است که طفره و سکوت در طرح و حل آن هم خود نوعی جواب است و پیداست که وجدان انسان به هیچ‌وجه از توجه بدان نمی تواند غافل بماند. پ

معهذا در قصهٔ مثنوی هم شیر و هم نخجیران هر دو تا حد زیادی باحث فلسفی و اهل حجت و کلام به نظر می آیند. حتی در احتجاج هم گه گاه به اشارت وحی یا مضمون حدیث استناد می کنند و بدین گونه به مولانا فرصت می دهند تا مسأله‌یی راکه حتی وحوش جنگل هم از برخورد با آن چاره ندارند در روشنی عقل ونقل، با تمام آنچه در مناقشات حکما و متکلمان هم هست مطرح کند و اینکه در بحث خویش اززبان آنها به قرآن و حدیث هم استناد می نماید نشان می دهد که در ذهن گوینده، مسأله از دیدگاه فلسفی و کلامی مطرح نیست، از دیدگاه صوفی مطرح است و آنجا البته وحی و صاحب وحی بیش از عقل و صاحب عقل گره گشایی می کنند. ت

۱۰۱ مسألهٔ توکل (§ ۱۲ ث—ج) در نزد صوفیه نه فقط جنبهٔ وجدانی دارد بلکه در عین حال مشکل اخلاقی و عملی هم هست، چرا که حیات خانقاه وعزلت و تجرد صوفی بدون الزام آن قابل توجیه نیست. البته تمسّک بدان هم هرگاه تجرد صوفی را به تکدی و تطفل تبدیل کند با سیرت رسول که «اسوهٔ حسنهٔ» هر سالک راه شریعت و طریقت است توافق ندارد. البته نزد صوفی نیل به مقام توکل عبور از مشتهیات را اقتضا دارد و عامهٔ ناس چون اسباب را وسیلهٔ نیل به مشتهیات

۱۰۰/* الف: ۱، ۹۰۰ ~

می دانند با تـمسک به اسباب و اعتماد بر آن از ارادهٔ قاهری که ورای اسباب است محجوب می مانند و از همین روست که توکل برای عامه از اصعب منازل محسوب است[۱]، اما خاصان حق توکل را همچون ترک تدبیر نفس و در حکم انخلاع از حول و قوهٔ خویش[۲] تلقی می کنند و البته تحقق به معنی توحید را هم متوقف بر آن می یابند[۲]. الف

اما توکل هم چنانکه از لفظ آن بر می آید اعتماد تام بر وکیل را که در همهٔ احوال جز ذات حق نیست الزام می کند وآن کس که در این مرتبه بر حق اعتماد تام دارد از اینکه در اسباب ظاهر نقصی یا خللی حاصل آید ترس ودغدغه یی به خاطر راه نمی دهد. درست است که با وجود اتکا بر وکیل تهیهٔ بعضی اسباب هم از خـود وی متوقع هست، اما آنچه نیل به مقصود را برای وی تأمین می کند حول و قوهٔ خود وی نیست، حول وقوهٔ حق است و شک نیست که بر اسباب هم بیش از مسبّب اسباب و آن کس که وجود اسباب و تهیهٔ آنها هم جز به حول و قوهٔ او ممکن نیست نمی توان اعتماد کرد. ب

بعلاوه توکّل هم هرگاه به وسواس اهل افراط منجر نشود در عمل مستلزم نفی کل اسباب نیست و شعور به آزادی اراده —در حدی که هست— جایی برای این نوع نفی باقی نمی گذارد. چون نفی کل اسباب به جبر مطلق منتهی می شود که خود نفی امر وجدانی و از مقولهٔ انکار محسوس است، این گونه رفض اسباب مفهوم ثواب و عقاب و امر ونهی را هم که لازمهٔ بعث انبیاست نفی می کند و البته با عقل و شرع سازگاری ندارد. معهذا اسباب هم سلسله یی به هم پیوسته است و قدرت آدمی —هر چند بسیار محدود است— خود در حکم یک حلقه از آن سلسله است و هر چند سلسلهٔ اسباب در نهایت حد به آنکه مسبّب الاسباب است مربوط می شود این حلقه را هم که وجود انسان و فعل اوست نمی توان نفی کرد. اما این هم مثل سایر حلقه های این زنجیر از خود حول و قوتی ندارد و اگر اختیاری در وی هست آن هم کسب است، و به هر حال در همین اختیار و ارادهٔ خویش نیز به نحوی مضطر ومجبور است و از آن گریز ندارد[۳] و اینهمه نشان می دهد که جز با توکل، که صورت دیگری از رضاست، تحقق در توحید، که نفی همهٔ اسباب را بر انسان الزام می کند، برای سالک طریق حاصل نمی آید. پ

۱/۱۰۱ — شرح منازل /۷۵ ۲— اللمع /۷۸ ۳— کیمیای سعادت/۸۰۴

۱۰۲ بحثی که در سؤال و جواب بین شیر و نخجیران در این باب پیش می‌آید به جنبهٔ عملی مسألهٔ کسب و توکل ناظر است و از این حیث موقف مولانا را موقف صوفی نشان می‌دهد. شیر در جواب پیشنهاد وحوش که از وی می‌خواهند به صید وکسب که سعی وجهد را الزام می‌کند نپردازد تا آنها هر روز از بین خود نخجیری را که طعمهٔ روزانهٔ اوست بی‌هیچ جهد و کسبی به وی برسانند، از لزوم کسب و جهد سخن می‌گوید و ترک آن را دور از حزم و احتیاط می‌خواند. وحوش به وی خاطرنشان می‌کنند که این حزم و حذر هم جز شورانیدن شور و شر و سعی در تصرف در امور کاینات و آنچه ورای قدرت عباد است نیست و چون با آنچه حکم قضاست نمی‌توان پنجه زد،توکل کردن و واگذاشتن کار به آنکه وکیل همهٔ احوال و امور عالم است بهتر است★. شیر پاسخ می‌دهد که هر چند توکل رهبر است و نیل به مقصود هم سرانجام جز با آن حاصل نمی‌آید، تمسک به اسباب هم سنت رسول است واز همینجاست که وی در اشارت الکاسب حبیب‌الله آن را که تن به کسب می‌دهد حبیب خدا خوانده است★ودر اشارت إعْقلها وتَوکّل [۱] به آن اعرابی خاطرنشان کرده است که شتر را به بهانهٔ توکل در صحرا رها مکن و — با توکل زانوی اشتر ببند★.

الف

اینجا نخجیران اعتراض می‌کنند که اقدام به کسب و جهد از ضعف خلق و از فقدان اعتماد آنها بر لطف حق ناشی است، ورنه حیله و چاره‌یی که مخلوق می‌سکالد آنچه را قضای خالق است دفع نمی‌کند، و انسان که خیر وشرّ خود را نمی‌تواند تشخیص دهد از کسب و جهدی که غایت آن را نمی‌داند چه مایه اطمینان خاطر حاصل تواند کرد؟ بعلاوه خدایی که خلق را روزی خوارهٔ خویش می‌سازد و رحمت خود را از آسمان به زمین نازل می‌کند البته خلق خود را ضایع و بی‌روزی نمی‌گذارد و محتاج کسب هم نمی‌دارد.

ب

شیر می‌گوید که هر چند توکل از اعتماد بر لطف حق ناشی است اما امور عالم هم با اسباب و وسایط جریان می‌یابد و برای نیل به آنچه مقدّر ماست خداوند نردبانی پیش‌پای ما نهاده است و البته این نردبان را باید پله پله طی کرد و بی طی کردن این پله‌ها نیز نمی‌توان به بالای بام که غایت و مقصد است رسید. پس جبری نباید بود و جبر را هم نباید بهانهٔ کاهلی ساخت. آنکه دست و پا دارد و می‌تواند در طلب مقصود به پویه برخیزد و آن را به هر وسیله هست به دست آرد نباید به بهانهٔ جبر قدرت خود را — که به درک وجدانی برایش محسوس است — نفی کند و خود را

بی‌دست و پا سازد و به عذر لنگی از طلب مقصود باز ایستد. وقتی خواجه بیلی به دست بنده یا مزدور می‌دهد ناگفته پیداست که مراد او چیست★. دست و پای ما هم حکم همان بیل را دارد و شک نیست که وقتی هم خداوند این دست و پا را که وسیلهٔ کسب وجهد است به ما می‌دهدمرادش آن‌است. که باید آنها را به کار انداخت و وسایط و اسباب را برای نیل به مقصد فراهم ساخت. آن کس که قول به جبر را دستاویز کاهلی می‌سازد به مسافری می‌ماند که در میانهٔ راه تسلیم خواب شود و آشکار است که تا وقتی دورنمای دروازه وی را نزدیک به منزل مقصود نشان ندهد، خفتن در راه برای وی مایهٔ خطر و موجب هلاک است و از آن باید پرهیز کرد★. پ

نخجیران سؤال می کنند که اگر جهد وکسب در نیل به مقصد تأثیری دارد چرا حریصان دنیا که آنهمه در تدارک اسباب سعی و جهد به کار بردند محروم ماندند و با آنهمه مکرها و نیرنگها که در قصه‌ها از آنها باقی است جز آنچه بهرهٔ ازلی بود نصیبی حاصل نکردند؟ بعلاوه جستجوی اسباب انسان را از آنچه حکم قضا و مشیت مسبب الاسباب است نمی‌رهاند وبسا که همان کار حکم قضا را هم تسریع می نماید ــ شاهد: قصهٔ عزرائیل با مردی که از وی به نزد سلیمان گریخت★. ت

شیر جواب می دهد که انبیا و مؤمنان هم طریق کسب و جهد پیموده‌اند و آنها از همان طریق سعی و عمل نایل به فیض عنایت گشته‌اند. پس سعی و عمل پنجه زدن با قضا نیست،چرا که خود آن حکم قضاست★. دنیاجویی البته مستحسن نیست اما این امر دلیل آن نمی‌شود که ترک جهد مستحسن است. جهد و کسب هم دنیاجویی نیست، دنیایی که طلب کردنش مذموم است قماش و نقره و فرزند و زن نیست، غافل شدن از حق است★ و نباید به بهانهٔ مذموم شمردن دنیا کسب و جهد را انکار کرد یا مذموم شمرد. ث

درست است که شیر با تمام این حجتها سرانجام تسلیم قول جبریان می‌شود و نخجیران هم که حجت جبریان را در ضرورت تسلیم به توکل بر وی الزام می کنند خود در وجود خرگوش مظهر حیله و نیرنگ که خود صورتی از جهد و کسب است می‌شوند، اما بدون این دگرگونی در خوی و سیرت، البته قصهٔ مولانا به نتیجهٔ مطلوب منجر نمی‌شود و این دگرگونی در سیرت و خصلت طرفین قصه هم مثل حکم قضا و در واقع حلقه‌یی از زنجیر طولانی اسبابی است که حکم قضا بدان تحقق می‌یابد و شیر با آنچه حکم قضا بر وی رانده است، و چیزی جز مرگ و هلاک نیست، مواجه می‌شود. ج

در پایان این ماجرا که مکر خرگوش شیر را به چاه هلاک می‌اندازد

(§ ۷۵ب) سؤال و جوابی هم که بین شیر و نخجیران می رود★ مثل آنچه در باب مکراندیشی وی با آنها در میان می‌آید★ غالباً مشحون ازنکته‌های لطیف اخلاقی یا عرفانی است و گویندهٔ مثنوی در هر دو جا و همچنین در سؤال وجوابی که بین شیر و خرگوش می رود★ به شیوه‌یی نزدیک بدانچه در محاورات افلاطونی معمول است حجتهای هر یک از طرفین مکالمه را از زبان آنها با دقت و وضوح جالبی مطرح می کند،و اگر در توالی مکالمات جواب صریح و قاطعی به سؤالها عرضه نمی شود برای آن است که گوینده جواب دادن به این سؤالها را شأن علم بحثی نمی داند، و تا حدی هم با طرح اقوال متفاوت ظاهراً می خواهد بن بستی را که اندیشهٔ آدمی درعلم بحثی با آن مواجه می شود نشان دهد و بدین گونه مخاطب مثنوی را متوجه کند که جواب این سؤالها با بحث و نظر ممکن نیست، باید از طریق کشف و وحی بدان رسید.

چ

۱۰۳ در قصهٔ عَمر با رسول قیصر★(§ ٥٤ ب—چ)مولانا حال عمررا تصویرحال کسی می سازد که خودشکنی و فنای از خودی وی را به نهایت سیر الی الله رسانیده‌است و چون بر خصم درون خویش که همان نفس بدفرمای درنده خوی اوست غالب شده است از خصم برون هم ایمن است، و این نکته که سؤال وجواب خرگوش و نخجیران در پایان «واقعهٔ شیر» (§ ۷۵ب) بدانجا منتهی می شود★ در آغاز این قصه در طی سؤال و جواب وی با اهل مدینه★ و در آنچه ضمن تأمل با خود می گوید و نوعی خطاب به نفس+ است مجال بیان می یابد، اما سؤال و جوابهایی که بین خود او با عمر می رود متضمن مباحث دقیق عرفانی و از مقولهٔ گفت و شنودی است که ممکن است بین طالبی صادق با عارفی واصل مطرح شود و اینجا هر دو نیز در مراتب خویش نمونهٔ خودشکنی و غلبهٔ بر خصم درون محسوبند.

الف

در واقع این رسول «کلب الروم»[1] در مدینهٔ رسول خدا و در بین صحابه و انصار وی «اغیاررو»★ و بیگانه است و به هر حال نسبت به خلیفه خالی از انکاریا

۱/۱۰۲— احادیث مثنوی/۱۰

★/۱۰۲ الف: ۹۰۹/۱، ۹۱٤/۱، ۹۱۳/۱ پ: ۹۳۲/۱ ~ ، ۹٤۰/۱ ت:۹٥٦/۱ ~ ث:۹۷٦/۱، ۹۸۳/۱ چ:۱۳٥۳/۱ ~ ، ۹۹۷/۱ ~ ، ۱۱٥۳/۱ ~

بی اعتقادی نیست، در ورود به مدینه برخلاف انتظار در می یابد که خلیفه قصر و دربار و محافظ و پاسدار ندارد. این «کشف» که بکلی با آنچه در مورد تمام فرمانروایان دیگر دیده یا شنیده است تفاوت دارد در ذهنش تأثیر شگرف باقی می گذارد، اما وقتی عمر را با آن آرامش خاطر و آسوده دلی در یک نخلستان مدینه زیر خرما بنی خفته می یابد و هیبت او را در قلب خویش احساس می کند★ در وجود وی انسان کامل و عارف واصلی را کشف می کند که می تواند سؤالهایی را نزد وی مطرح کند که در دنیای باستانی روم و یونان شاگردان سقراط و افلاطون با آنها مطرح می کردند: مسألهٔ روح و ارتباط آن با بدن. ب

اما رسول قیصر، هر چند جانش بکلی از آنچه مولانا «رگ فلسف» می خواند[۲] خالی نیست، باز برخلاف افلاطونیان دنیای روم سؤالش بر تحقیق آزاد خالی از تعهد هم مبتنی نیست، چرا که هم خود او آیین الهی دارد و به روح و عالم غیب ایمان دارد و هم مخاطب او که خلیفهٔ رسول خداست بین روح که تعلق به عالم امر دارد با جسم که متعلّق به عالم **خلق است تفاوت** می گذاردوبدین گونه هیچیک از آنها مسأله را از نظرگاه کسانی که مقید به حدود شرایع الهی نیستند [۳] نمی نگرد. اینکه رسول قیصر در پایان این سؤال وجواب هم مأموریت خود را فراموش می کند★ و دنیای قیصر و حشمت ظاهری را ترک می کند متضمن اشارت به تأثیری است که در اعتقاد مولانا تربیت و ارشاد شیخ در نفس مرید دارد. پ

به هر حال این سؤال وجواب پاره‌یی نظرگاههای صوفیانه را که از کلام اسلامی و از قرآن و حدیث مأخوذ یا متأثر است در مسألهٔ روح از زبان عمر به بیان می آورد. سؤال او در باب هبوط نفس از عالم علوی به عالم سفلی، که ابن سینا هم در قصیدهٔ عینیه با قولی شبیه به مشرب نوافلاطونی به آن جواب می دهد[۳]، در نزد عمر بر وفق اشارت کریمهٔ قل الروح من امر ربی (۸۵/۱۷)، از طریق ظاهر اقتضای مفهوم امر اما با تعبیری شاعرانه توجیه می شود★ و در تقریر لوازم امر★ شبههٔ جبر را هم از طریق قول به معیت حق★ رفع می نماید و در این باب نکته‌سنجیهای لطیف می کند. ت

وقتی هم رسول قیصر حکمت و سرّ این معنی را که خداوند جان پاک را برای چه در جسم تیره محبوس می دارد از خلیفه می پرسد★، مولانا که این مسأله را مکرر در جای جای مثنوی [٤] مطرح بحث می سازد اینجا از زبان عمر به وی جواب نقضی می دهد و به سؤال کننده خاطرنشان می سازد که همین سؤال او لامحاله برای خودش متضمن فایده‌یی است و اینکه خود وی وقتی معنیی را در طی تقریر سؤال دربند لفظ مقیّد می سازد به خاطر فایده‌یی است که از آن در نظر دارد نشان می دهد

که در آنچه به کار حق مربوط است نمی‌توان هرگونه حکمت و سرّی را نفی کرد و وقتی آنچه به انسان که جزواست تعلق دارد خالی از حکمت و فایده نیست عالم که کل است[۴] هم آنچه بدان تعلق دارد ممکن نیست از حکمت خالی باشد*، و اینکه مولانا بی‌آنکه ماهیت این سرّ را به بیان آرد وجود آن را محقق و عاری از شبهه نشان می‌دهد ظاهراً از آن روست که فحوای اشارت **قل الروح من امر ربی** را متضمن الزام سکوت در تفصیل جواب می‌یابد و مجرد اسناد روح را به امر حق شامل جواب به این سؤال می‌داند.

ث

۱۰٤

در بین سایر قصه‌هایی که متضمن سؤال وجوابهای پرنکته و بدیع به نظر می‌رسد حکایت امتحان کردن پادشاه آن دو غلام را که نو خریده بود و همچنین داستان آن سؤال کننده را با مردی بزرگ که خود را دیوانه ساخته بود می‌توان ذکر کرد. در هر دو داستان عنصر کردار فقط در حدّ تبدّل صحنه ظاهر می‌شود و باقی قصه فقط گفتار است و نکته‌سنجیهایی که غالباً به داستان تحرک و هیجان بارز می‌بخشد.

الف

در قصهٔ امتحان پادشاه* هر چند مولانا از تمام سؤال و جوابهای دقیق و نکته‌آمیز در ظاهر فقط به این نتیجه می‌رسد که صورت خوب و نکو وقتی با خصال بد همراه است ارزش ندارد و آن کس که ظاهر ناخوش داردبسا که لطف باطن و حسن سیرتش آن ناخوشایندی را جبران می‌نماید*، لیکن سؤال و جوابهایی که در ضمن گفت و شنود پادشاه با این دو غلام در میان می‌آید آکنده از لطایف اخلاقی و معنوی است. در واقع پادشاه این دو غلام را ارزان می‌خرد و برای آنکه عقل و کیاست آنها را به محک بزند هر یک را جداگانه به حضور می‌طلبد و با طرح گفت و شنود به معرض امتحان در می‌آورد.

ب

۱۰۳/۱– اسرار التوحید/ ۳۷۲ ۲– سرّنی/**۲۰۵ب** ۳– دنبالهٔ جستجو/ ۲۹۱–۳ ٤– معارف بهاءولد ۱۱۹/۱

۱۰۳/+ monologue interieur

۱۰۳/* الف: ۱۳۹۰/۱ ~ ، ۱۳۷۳/۱ ~ ، ۱۳۹۱/۱ ~ ب: ۱٤٤۳/۱، ۱٤۱٦/۱ ~ پ: ۱۵۲۹/۱ ~ ت: ۱٤٤۷/۱ ~ ، ۱٤۵٦/۱ ~ ، ۱٤٦٤/۱ ~ ث: ۱۵۱۵/۱ ~ ۱٦/۲٤–۱۵۲۰

چون در ضمن مکالمه‌یی کوتاه که با یکی از آن دو دارد او را زیرک و شیرین سخن می‌یابد او را مرخص می‌کند تا به حمام برود و خود را پاک و آمادهٔ حضور درگاه سازد؛ آنگاه غلام دیگر را پیش می‌خواند و با وی صحبت در می‌پیوندد اما وی را گنده دهان و دندان سیاه می‌بیند و شکل ظاهر او را خوشایند نمی‌یابد، با اینهمه وی را از پیشگاه نمی‌راند و بر سبیل امتحان به وی خوشامد می‌گوید و می‌افزاید که گویی برخلاف آنچه آن خواجه تاش تو ادعا کرد کژی و ناراستی هم در وجودت نیست. غلام گنده دهان جواب می‌دهد که آن خواجه تاش من هرگز دروغ نمی‌گوید و اگر در حق من چنین و چنین گفته است لابد کژیها دیده است که آن عیبها را من در وجود خود ندیده‌ام★. وقتی پادشاه می‌پرسد که عیبهای خود او چیست؟ جواب می‌دهد که او جز مهر و وفا و صدق و صفا هیچ عیبی ندارد و چون پادشاه در این دعوی او اظهار تردید می‌کند وی در تقریر صدق خویش قَسَمها می‌خورد★ وبا چنان تدقیقی سخن می‌گوید که پادشاه را به اعجاب درمی‌آورد و مَلِک که با این گفت و شنود دانسته است این هر دو در حق یکدگر به عمد یا سهو در اشتباه هستند از حسن ظن این یک خرسندی خاطری می‌یابد و با وی مکالمه‌یی را طرح می‌کند که غور و عمقی فوق‌العاده دارد و مسألهٔ تحوّل جوهر انسانی را★ در طی سلوک روحانی وی تقریر می‌کند. پ

درپایان‌این‌مکالمه که در آن مسألهٔ نقل حاصل اعمال به عالم آخرت مجال تقریر می‌یابد گویی غلام گنده دهان ناپدید می‌شود و شاید جز پادشاه هیچ کس از وی نشانی باز نمی‌یابد★. در این هنگام آن غلام دیگر از حمام باز می‌آید و پادشاه ضمن آنکه لطف جمال وی را می‌ستاید بر سبیل امتحان با وی می‌گوید که با این مایه ظریفی و خوبرویی کاش آن عیبها که خواجه تاشت بر تو می‌شمرد در تو نمی‌بود و چون در جواب سؤال وی که آن غلام دیگر در وی چه عیبها دیده است پادشاه عیبهایی بر می‌سازد و فرو می‌شمرد غلام خوبرو به خشم می‌آید و هر ناسزایی که بر زبانش می‌رود در حق آن خواجه تاش خویش می‌گوید و پادشاه که با این امتحان تفاوت حال این دو غلام را دریافته است وی را امر به سکوت می‌کند و می‌گوید اکنون تفاوت احوال شما بر من معلوم گشت و دانستم که — از تو جان گنده است و از یارت دهان★. ت

در داستان آن سؤال کننده با مردی بزرگ که خود را دیوانه ساخته بود★ مولانا نشان می‌دهد که عقل آدمی مادام که مانع نجات روح وی باشد در خور اعتماد نیست و دیوانگی بر آن برتری دارد. در این قصه، سؤال کننده مشکلی دارد و

می خواهد در آن باب با عاقلی کامل مشورت کند. اما به او می گویند که در تمام این شهر اگر عاقلی هست آن مجنون نماست که مثل طفلان بر نی سوار می شود و هم با طفلان کوی بازی می کند و با آنکه صاحب رأیی آسمان قدر است رفعت حال خود را در این دیوانگی پنهان می سازد. چون سائل نزد این عاقل مجنون‌نما می رود و از وی در می خواهد تا رازی را بر وی آشکار کند مجنون عاقل رندانه به وی جواب می دهد که امروز نه روز رازست★ اما سئوال کننده اصرار در می پیوندد و با الحاح تمام از وی در می خواهد تا یک لحظه عنان اسب نیین خود را به سوی وی راند و به سخن وی گوش فرا دارد. شیخ کودک شده نزد وی فراز می آید و خیلی جدّی از وی می خواهد تا مقصود خویش را بیدرنگ به بیان آردچرا که اسب او بس توسن است و تیزرو، و البته مجال درنگ بسیار ندارد. ث

در اینجا سائل طالب چون مجال آن را نمی یابد که راز خود را با وی در میان گذارد مسألهٔ خود را رها می کند و به لاغ و تسخر می پردازد. از این رو می گوید که من در این کوی در پی آن آمده‌ام تا زنی به همسری برگزینم نمی دانم چگونه زنی دراینجا کفو و لایق خویش توانم یافت؟ عاقل مجنون‌نما جواب می دهد که زن سه گونه است یکی آن است که کلّ آن از تو است، از آن دیگر نیمی ازآن‌تواست، و آن سوم هیچش از آن تو نیست. اکنون که جواب خویش شنیدی ا ز نزد من دور شو — تا ترا اسبم نپرّاند لگد★. با این جواب شیخ کودک شده دوباره به میان طفلان باز می گردد. اما سؤال کننده بانگ بر می دارد که باری تفسیر این سخن را بیان نما و معلوم ساز که این سه گونه زن کدام است؟ عاقل مجنون‌نما جواب می دهد آنکه کلّ وی از آن تو است زن بکرست که خاص تو است، آنکه نیمی از آن تو است زن بیوه است که از شوی پیش یادها دارد،و آنکه هیچش از آن تو نیست زنی است که از شوی دیگر فرزند دارد و چون نگران فرزندان است — مهر و کلّ خاطرش آنجا رود★. ج

چون شیخ دوباره با هیاهوی کودکانه به میان طفلان باز می گردد مشورت جوینده با اصرار تمام بانگ در می دهد که یک سؤال دیگر نیز دارم و می خواهم آن را هم جوابی گویی. شیخ باز به سوی وی مرکب می راند و می گوید زودتر آن سؤال را پیش آر که بیش فرصت درنگ ندارم و آن کودک دارد در بازی از من پیش می افتد. مرد حیرت زده می پرسد با این عقل وادب این چه کار است که پیش گرفته‌یی؟ شیخ جواب می دهد اینجا مشتی اوباش رأی می زنند تا مرا در شهر خود قاضی کنند★ و چون عذر و انکارم را نمی پذیرند خویشتن را دیوانه ساخته ام. چ

بدین گونه، سؤال و جواب سائل با این عاقل مجنون‌نما نشان می دهد که

برای حفظ پاکی و آرامش وجدان گه گاه باید عقل را در سودای جنون درباخت و البته با مجرد عقل نمی توان از آنچه آفت راه است ایمن ماند. راست است که جنون هم راه گریزی از رنج هوشیاری است. آنجا که وجدان آدمی از فشار آلام خارج به ستوه می آید جنون دروازه‌یی را بر روی وی می گشاید تا از تنگنای عذاب خود را به یک مأمن بی خطر برساند. آیا عجیب است که عاقل برای رهایی از امری که عذاب وجدانی به دنبال دارد خود را به جنون بیندازد؟ حکایت این تجنّن در **بستان العارفین** ابواللیث سمرقندی به ایام بنی اسرائیل، و در **تذکرة الاولیاء** عطار به عهد منصور عباسی مربوط است. نام این عاقل دیوانه نما نیز که در روایت عوفی مذکور نیست در تقریر دیگری که هجویری از قصهٔ تجنّن قاضی می کند مِسعَربن کدام ذکر شده است، اما پاره‌یی روایات هم این تجنن را به بهلول عاقل نسبت داده‌اند که با این کار خویشتن را از بلای قضاوت رهانید، و از قراین برمی آید که اصل داستان قصه‌یی سرگردان است — با سابقه‌یی طولانی. ح

۱۰۵

در داستان طعنه‌زدن بیگانه‌یی در حق شیخ و همچنین در قصهٔ تشنیع زدن صوفیان بر آن صوفی که بسیار می گوید نیز سؤال و جوابهایی هست که نکته‌هایی دقیق و پرمعنی را درباب صوفیه و آداب طریقت به بیان می آورد. از هر دو قصه برمی آید که احوال و اطوار اولیای حق را با آنچه از احوال عام خلق ظاهر می شود نباید قیاس کرد و آنها که در احوال مشایخ طریق طعنه ها دارند از آن روست که در دنیای تجارب روحانی و لطایف اسرار آنها نمی توانند نفوذ نمایند. الف

قصهٔ بیگانه‌یی که در حق شیخ طعنه می زند* البته از عنصر کردار خالی نیست، اما آنچه این کردار را توجیه و یا تاحدی «قابل قبول» می سازد عنصر گفتار است که آن نیز جز برای کسانی که مثل یاران مولانا این گونه احوال را از کرامات مشایخ قابل تصدیق می دیده‌اند به آسانی عنصر کردار قصه را توجیه نمی کند. در هر حال وقتی بیگانه شیخ را تهمت می زند که بر راه رشاد نیست مرید شیخ به وی خاطرنشان می سازد که در حق بزرگان ظنّ بد نباید داشت اما طعنه زننده دعوی

---

*/۱۰٤ ب: ۸٤۳/۲، ۱۹/۲— ۱۰۱۸ پ: ۸۸۰/۲، ۹۰۵/۲ ~ ، ۹۳۹/۲ ~ ت: ٤/۲—۱۰۰۳، ۱۰۱۵/۲ ث: ۲۳۳۵/۲ ~ ، ۲۳۸۵/۲ ج: ۲٤۰۸/۲، ۲٤۱۳/۲ چ: ۲٤۲۰/۲

می کند که شیخ را به چشم خود در مجلسی که نه شایستهٔ اهل تقویٰ است دیده است و در اثبات دعوی می گوید که اگر باورت نیست امشب همراه من بیا — تا ببینی فسق شیخت را عیان★.

ب

بالاخره بیگانهٔ طعنه‌زن شب هنگام مرید را بر سر روزنی می برد وشیخ را در حالی که جام در دست دارد به وی نشان می دهد. از همانجا هم با لحنی آکنده از طعن و تسخر بانگ برمی دارد که یا شیخ نه آیا تو بودی که می گفتی دیو در جام شراب ناشتا [۵] بول می کند، پس این جام که دردست تواست چیست؟ شیخ جواب می دهد که این جام می نیست اینک به پایین بیا و آن را بنگر که چیست. و وقتی طعنه‌زن با مرید شیخ به زیر می آیند و آنچه را در جام شیخ است جز انگبین ناب نمی یابند طعنه زننده از رنج و بادافراه کور می شود. آنگاه شیخ از مرید خود در می خواهد تا برای او قدری شراب بیاورد، چرا که در این لحظه رنجی بر وی عارض گشته است و در چنین حالی که اوست از اضطرار مردار هم بر او حلال است. اما مرید در تمام خرابات می گردد و در هیچ خُمخانه‌یی آنجا اثری از شراب نمی یابد زیرا به برکت قدوم شیخ در تمام خمها خمر تبدیل به عسل شده است. این نکته نشان می دهد که نزد مولانا برای مردان خدا آنچه مایهٔ لغزش دیگران است موجب هدایت می گردد و از اینجاست که خداوند برای رسول خویش تمام زمین را مسجد[٦] و طهور ساخت[1] و تمام خاک را به خاطر او — پاک گردانید تا هفتم طبق★.

پ

سؤال و جوابهایی که بین طعنه‌زن با مرید و شیخ مطرح می شود متضمن لطایف است، چنانکه در داستان تشنیع صوفیان بر آن صوفی که می گفتند پیش شیخ بسیار می گوید★ لطایف بسیاری از معارف صوفیه مطرح است و از آنچه صوفی بسیارگوی درضمن دفاع جالبی که پیش شیخ از احوال خویش می کند و در ردّ اتّهام مدّعیان به بیان می آورد بر می آید که احوال مستعدان طریق با آنها که استعداد مراتب برتر را ندارند تفاوت بسیار دارد، و نه هر کس در جادّهٔ طریقت به سلوک پرداخت مقامات طریق را تا منزل نهایی طیّ تواند کرد.

ت

اینجا صوفیان بر صوفیی از یاران خویش شنعت می رانند و در نزد شیخ وی را متهم می کنند که در سخن گفتن بسیار می گوید، در خوردن به اندازهٔ بیست کس می خورد و در خفتن هم خوابش به اصحاب کهف می ماند. چون شیخ بر سبیل ارشاد و با تمسک به آنچه خود او آن را «خبر»★ می خواند به وی خاطرنشان می سازد — که ز هر حالی که هست اوساط گیر★، فقیر صوفی که در واقع می خواهد به

اعتراضات یاران پاسخ دهد در ظاهر به جواب شیخ می پردازد و در تقریر نسبی بودن مفهوم اوساط نکته های جالب به بیان می آورد. ث

در طی این جوابها که مولانا آن را به جوابهایی که خضر(§ ۲۷ث) در سفر کشتی به اعتراضات موسی داد تشبیه می کند*، فقیر مورد اتهام می گوید البته راه اوسط حکمت است* اما اوسط هم خود امر نسبی است، آب جوی برای اشتر اندک مایه است اما برای موش دریایی است که وی را در خود غرق می کند. کسی که اشتهایش به قدر چهار قرص نان بیشتر نیست حد وسط برای وی آن است که دو یا سه نان بیشتر نخورد، اما آنکه اشتهای وی ده نان را هم جواب می دهد برای وی شش نان نیز حد وسط محسوب است، پس من که اشتهایم پنجاه نان است حالم با حال آنکه شش گرده بیش اشتها ندارد البته یکسان نیست، در خفتن نیز هر چند چشم من می خسبد باری دلم بیدار است و غافلان که مرا خفته می پندارند این اندازه نمی دانند که اگر جسم من در زمین پیش ایشان است جان من در آسمان سیر می کند. چنانکه در سخن گفتن هم که در آن باره پرگویی را بر من مایهٔ تشنیع ساخته‌اند آنچه می گویم برای آن کس که آشنای راز است دعوی باطل نیست، اما آن سخن را هم جز جان اهل معنی ادراک نمی کند. نه آیا پیام رسول را هم جز آنها که مستعد درک آن باشند نمی توانند لبیک گویند و هیچ کس جز آنها نمی داند که این پیام با آنچه بر زبان دیگران می رود چه مایه تفاوت دارد؟ ج

سؤال و جوابها در این هر دو قصه نکته‌هایی باریک و لطیف را در باب طریقت و سلوک بیان می کند و در واقع متضمن طرح و حل مسائلی است که با معارف صوفیه سر وکار دارد، و به احتمال قوی مولانا ضمن طرح آنها در پی آن بوده است که به پاره‌یی اعتراضات خاموش بعضی مریدان و آنچه در احوال شمس تبریز می گفته‌اند هم جواب داده باشد. چ

۱۰۶

در قصهٔ اهل سبا که یک بار به مناسبت تحذیر از ترک حزم و از ناسپاسی در اوایل دفتر سوم مطرح می شود* و چون جرّ جرّار کلام گوینده را از ادامهٔ آن باز می دارد در اواسط دفتر سوم دیگر بار از سر گرفته می شود*، سؤال وجوابها

۱/۱۰۵ــ احادیث مثنوی/ ۶۹

*/۱۰۵ ب:۳۳۰۳/۲ ~ . ۳۴۰۰/۲ پ:۳۴۲۸/۲ ت:۳۵۰۶/۲~

ث: ۳۵۱۲/۲، ۳۵۱۱/۲ ج: ۳۵۲۷/۲، ۳۵۳۱/۲ ~

نقش قابل ملاحظه‌یی در اصل داستان دارد و در بعضی موارد اجزای آنها طوری طبیعی است که خوانندهٔ مثنوی ممکن است فراموش کند که این اقوال سخن مولانا نیست، اندیشهٔ اشخاص قصه است و ظاهراً از همین‌روست که بعضی خرده گیران خود مولانا را به انکار حشر و نبوت منسوب کرده‌اند و این اقوال رااعتقاد خود وی پنداشته‌اند. الف

در این قصه، اهل سبا، که احوال آنها نزد مولانا متضمن نوعی رمز و کـنایه و به احتمال قوی تصویری از کفر و عصیان طبقات ممتاز وناسپاس هر عصر و جامعه‌یی هم هست، ازنعمت‌هایی که دارند اظهارملال می نمایند (§ ۱٤۰ ومابعد) وحتی از سرِ سیری نقص و زوال آن را هم آرزو می کنند. هر چه پیامبران حق — سیزده پیامبر— آنها را به ایمان و سپاس حق می‌خوانند آنها همچنان در طغیان خویش اصرار می‌ورزند و حتی با رسولان از در احتجاج و مخالفت هم درمی‌آیند. در این زمینه سؤال و جوابهاشان با انبیا تصویری از کفر وطغیان کسانی را که به خاطر ناخرسندی دایم مستوجب سلب نعمت می گردند عرضه می کند و شور و هیجانی به احتجاجات آنها می دهد. ب

در ضمن این سؤال و جوابها انبیا که قوم را در انکار حق و کفران نعمت مُصِرّ می‌یابند آنها را تحذیر سخت می کنند. آنها را بیمار و خویشتن را طبیبان الهی می‌خوانند که برای درمان بیماری آنها آمده‌اند و پایمزد هم نمی‌خواهند چرا که مزد خود را از حق می گیرند. اهل سبا جواب می دهند که آخر گواه صدق این دعوی و آنچه نشان می دهد شما چارهٔ درد را می دانید و از علاج بیماریی که به اعتقاد شما به جسم مربوط نیست بیماری روحانی است خبر دارید چیست؟ چون شما نیز مثل ما در دام آب و گل بسته‌اید پس —کی شما صیاد سیمرغ دلید*! انبیا می گویند این شک و انکار هم که در شما هست «علّت» است و اینکه از ما گواه می طلبید نشان می دهد که بینایی ندارید، کسی که در بحبوحهٔ روشنایی روزمی پرسدروز کجاست خود را رسوا می کند و در واقع کوری خود را عرضه می دارد. اما آن کوری که در شماست درمانش به دست طبیب عادی نیست،برای رهایی از آن حاجت به طبیبی دارید که از جانب حق می آید،باید قول این طبیبان را بشنوید* و از سخن آنها پیروی نمایید. پ

قوم که مثل دیگر منکران ظاهراً فقط عقل را رهبر واقعی می پندارند و دعوت این رسولان را مـکری بـرای جمع حطام یا نیل به ریاست تلقی می‌نمایند [۷] جواب می دهند که این دعوی جز زرق و مکر نیست — کی خدا نایب کند اززید و

بکر*! بعلاوه آن کس که ازجانب سلطانی به رسالت می آید البته با خود او سنخیت و تجانس دارد و پیداست که بین مشتی خاک با خالق افلاک هیچ گونه تجانس نیست*. کار شما به کار آن خرگوش در قصهٔ **کلیله** می ماند که نزد پیل می رود و خود را رسول ماه می خواند (§ ۷۵ چ- د) و پیل گول هیچ نمی اندیشد که رسول ماه باید هم از جنس او باشد، از این رو بیهوده تسلیم ترس می شود و از این ترس بیجا هم جز زیان حاصل نمی برد و البته گولی این پیلان* را از ما نباید انتظار داشت. ت

انبیا می گویند آنچه شما را از قبول حق باز می دارد بندی است که بر جان و عقل شما نهاده‌اند و شما آن را نمی بینید. مقصد ما هم ریاست‌جویی نیست، بعلاوه شما حقیقت این مثلها را که می گویند نمی دانید* پس اینکه در آنچه به کار حق مربوط است از این گونه امثال بیاورید و از قصهٔ پیل و خرگوش داستان زنید* نیز نه حدّ شماست. باری از امتهای گذشته و از آنچه بر قوم نوح و بر عاد و ثمود روی داد عبرت گیرید و از کفر و طغیان باز آیید. قوم جواب می دهند که اگر دست حق بر دلهای ما بند و قفل نهاده است باری شما نمی توانید آن را بگشایید سالها از این پند و افسون گفتید و در ما اثر نکرد اکنون بس کنید[۸] و ما را با این بیماری که در ما هست رها کنید از آنکه امیدی برای علاج آن نیست*. ث

باز انبیا می گویند این نومیدی هم نارواست، هرگز از فضل حق مأیوس نباید شد، وهر چند بر گوش و دلهای شما قفل و بند نهاده‌اند آنچه ما را به دعوت و نصیحت شما وامی دارد حکم حق است و همین لطف حق است که ما را از راههای صعب نزد شما می آرد تا راه بر آنها که اهل حق باشند گشاده گردد و جان آنها از نحس و ادبار رهانیده آید. قوم جواب می دهند که شما اگر هم برای خود مایهٔ سعد باشید برای ما باری جز نحس و ادبار حاصلی ندارید*، اقوال و امثال شما بوی مرگ می دهد و هر فال بدی هست در امثال و قصه های شماست. جان ما از اندیشه ها فارغ بود[۹] شما که آمدید — در غم افکندید ما را و عنا*. از آنکه اندیشهٔ مرگ و بیم فراق را شما در بین ما تلقین کردید، انگار هر کجا افسانهٔ غم گستری هست و هر چیزی که مایهٔ درد و اندوه است — در مثال قصه و فال شماست*. ج

اینجا باز انبیا جواب می دهند که این فال بد هم از درون جان شما می روید، اینکه خطر شما را تهدید می کند و شما به قول آن کس که شما را از این خطر آگاه می کند گوش نمی دارید نشان می دهد که آن فال بد با شما همراه است و هر جا بروید شما را رها نمی کند*. بالاخره انبیا از ارشاد قوم و از هدایت آنها نومید می گردند* واینجاست که استمرار آنها را درکفر و شقاق میراث تقالید پدران آنها

می یابند و آن را ناشی از آن می بینند که آباء قوم این کفر و فساد را هر یک از نسلی به نسلی و از نفْسی به نفْسی منتقل کرده‌اند★ و بدین گونه چون ماهی از سر گنده شده است نمی توان دُم را از آلودگی بدان گند بازداشت [۱۰]. از این رو انبیا قوم را در این گمراهی رها می کنند و جهد در هدایت آنها را سعی بیحاصل می یابند. چ

باری سؤال وجوابهایی که در این قصه در مثنوی آمده است نکته‌های جالب و عبرت‌آموز مطرح می کند، و البته آن سوءتفاهم را که برای بعضی خرده گیرن در اسناد این اقوال به خود مولانا، و نه اشخاص قصهٔ وی، پیش آمده است [۱۱] نمی توان به ابهام بیان وی منسوب داشت. خطایی که بر این خرده‌گیران رفته است ناشی از پیشداوری است و از اینکه مردم عادت دارند کار هر کس را با حال و کار خویش قیاس گیرند. ح

۱۰۷

سؤال و جوابی نیز که بین بهلول دانا با آن درویش که خود تصویری از کمال حال یک بهلول دیگر به نظر می رسد در مثنوی★ آمده است نکتهٔ اخلاقی و فلسفی دقیقی را مطرح می کند که نزد صوفیه اهمیت خاص دارد، و در واقع نه فقط سرّ تسلیم و رضا را در مفهوم اخلاقی آن توجیه می کند بلکه مرتبهٔ «قطب» را که نزد صوفیه مظهر اسم جامع و موضع نظر حق محسوب است [۱۲] در وجود این درویش تصویر می نماید و در آنچه از زبان درویش در نحوهٔ تلقی وی از احوال کاینات به بیان می آورد «نقد وقت» انسان کامل را تقریر می کند. الف

وقتی بهلول، که خود در نزد صوفیه سلطان مجذوبان و نفس مطمئنه خوانده می شود، از این درویش حال وی را سؤال می کند درویش می گوید چگونه باشد حال آن کس که — بر مراداو رود کار جهان★. اینکه درویش در تفسیر این جواب می افزاید که همچنین سیل و جو بر مراد چنین کسی راه می پوید و اختران آسمان بر وفق میل او سیر می کنند و هیچ غم وشادیی بی رضای او نیست★ نشان می دهد که ناظر به مرتبهٔ قطبیت است، اما تفسیری که دیگر بار در دنبال سؤال مجدد بهلول تقریر می کند دعوی وی را ذووجهین و متضمن معنی تسلیم و رضای عارفانه

★/۱۰۶ الف: ۲۸۲/۳ ~ ، ۲۶۰۰/۳ ~ پ: ۲۷۱۲/۳، ۲۷۳۰—۳۲/۳ ت: ۲۷۳۳/۳، ۲۷۳٤/۳، ۲۷۵۲/۳ ث: ۲۷۸۵/۳ ~ ، ۲۸۰٦/۳، ۲۹۱۷/۳ ج: ۲۹٤۸/۳، ۲۹٤۹/۳، ۲۹۵٤/۳ چ: ۲۹٦۹/۳، ۳۰۷۷/۳ ~ ، ۳۰۸۰/۳

نشان می دهد. ب

در واقع بهلول چون جواب نخستینهٔ درویش را مجمل و محتاج ایضاح بیشتر می یابد، ضمن تصدیق این دعوی از درویش در می خواهد تا این سخن را بر وجهی که فاضل و فضول و خاص و عام همگی آن را فهم توانند کرد شرح نماید. درویش جواب می دهد که چون در عالم هیچ برگی بی حکم و قضای حق از درخت نمی افتد و هیچ ذرّه‌یی در زمین و آسمان جز به فرمان او نمی جنبد پس آن کس که قضای حق رضای اوست پیداست که جریان کارها با رضای او موافق است، و اگر دعوی رود که سیل وجوها بر مراد او می رود و سیر اخترها بر وفق حکم حال اوست گزاف نیست و شک نیست که نیل به مرتبهٔ قطبیت هم جزبرای آنکس‌که تا این حد ارادهٔ خود را در ارادهٔ حق فانی و مستهلک یافته باشد میسّر نتواند شد. پ

مکالمه‌یی هم که بین هاتف غیبی با آن زن که فرزندیش نمی زیست★ روی می دهد تقریر دیگری را در مسألهٔ ضرورت التزام تسلیم و رضا در طی سؤال و جوابی لطیف عرضه می کند. این زن چون به درگاه حق می نالد که بیست فرزند زاییده است و محنت حمل آنها را تحمل کرده است اما هیچیک از آنها بیش از شش ماه زنده نمانده‌اند در خواب باغی پر نعمت مشاهده می کند و قصری طرفه در آنجا می بیند که نام او را بر بالای آن نوشته‌اند. آنگاه هاتف غیبی به وی خاطرنشان می سازد که این مصیبتهای تو به جای آن خدمتهاست که برای نیل به چنین نعمتی می بایست به جا آورد. زن که نمونهٔ زاهد متعبد و طالب پاداش طاعت است چون به باغ و قصر در می آید فرزندان خویش را هم در آنجا می یابد و قصهٔ وی نشان می دهد که تسلیم و رضای طالب هم در نزد حق ضایع نمی ماند و آنچه از انسان گم می شود از خزانهٔ لطف خداوند گم شدنی نیست. ت

۱۰۸

قصهٔ عاشقی دراز هجران نیز که در اواخر دفتر سوم مثنوی آغاز می شود و دنبالهٔ آن در دفتر چهارم ادامه می یابد متضمن سؤال و جوابهایی لطیف و دقیق است و نمونه‌یی از آن قصه‌هاست که عنصر کردار در آنها در مقابل عنصر گفتار

★/۱۰۷ الف: ۱۸۸۴/۳ ب: ۱۸۸۵/۳، ۱۸۸۶/۳ ~ ت: ۳۳۹۹/۳ ~

نقش چندانی ندارد. اینکه مولانا آن را هم مثل داستان پادشاه وکنیزک★ و داستان اعرابی و خلیفه★ نقد وقت ما می بیند★ نشان می دهد که خود وی سرّ آن را به چشم اهمیت می نگرد.

الف

در این قصه★ جوانی مفتون و دلدادهٔ زنی می شود و روزگاری دراز در طلب وصال می کوشد ومحنت بسیار می کشد و هر قدر عشقنامه و پیام محبت می فرستد امید وصل نمی یابد و هشت سال آزگار در شوق و انتظار تحمل سختی و عنا می کند. بالاخره یک شب که دیرگاه از خانه بیرون مانده است از بیم عسس خود را به درون باغی می افکند و آنجا با نهایت حیرت و برخلاف انتظار یار خود را باز می یابد★. از آنجا که سالها فراق کشیده است از شوق و هیجان یک لحظه همه چیز را از یاد می برد و چون زن را در باغ تنها می یابد قصد کنار و بوسه می کند★ اما زن به وی بانگ می زند و او را از این کار باز می دارد و بین آنها مکالمه‌یی به شیوهٔ سؤال و جواب آغاز می شود که در آن عذر و عتاب و شوق و شکایت و ناز و نصیحت به هم می آمیزد، و قصه با آنکه از این پس بکلّی از عنصر کردار خالی است از شور و هیجان این سؤال و جوابها تحرک و حرارت خاصی پیدا می کند.

ب

باری چون زن بر مرد جوان بانگ می زند و او را از اینکه قصد بوس و کنار دارد مانع می آید مرد می گوید آخر اینجا خلوت است و جز باد هیچ کس نیست — کیست حاضرکیست مانع زین‌گشاد★. زن جواب می دهدکه مگراز شور شیدایی عقل و ادب خویش را از دست داده‌یی و ابله شده‌یی؟ آخر باد را که اینجا می جنبد می بینی و این قدر نمی دانی که ورای باد هم — باد جنبانیست اینجا بادران★. مرد جواب می دهد که من اگر در رعایت ادب ابله و خام باشم باری در وفا و طلب زیرک و پخته ام، زن با شوخی و زیرکی پاسخ می دهد که ادب تو همین مایه بود که نشان دادی ،آن‌دعوی دیگرت را خود بهتر دانی که تا چه حدّ است؟ طرفه آن است که می گویی باغ خلوت است و وجود غیری در میان نیست تا مانع وصال شود پیداست که از هر ناشسته روی بیهوده گویی که اینجا باشد — شرم داری وز خدایت شرم نی★. انگار چون پنداشتی اینجا من حارس و نگهبانی ندارم ستیزه‌خویی و بدخصالی خویش را نشان دادی. اگر در تمام این هشت سالی که از اولین ملاقات ما گذشته است من از تو دلجویی و باز جست نکردم از آن جهت بود که می دانستم در دام نفس و شهوت اسیری و با آنکه هشت سال تمام ترا در دیگ فراق جوش دادم یک ذره هم از خامی تو نکاسته است و غورهٔ وجودت همچنان سنگ بسته باقی مانده است بلکه — غوره ها اکنون مویزند و تو خام★.

پ

عاشق خام طمع اینجا عذری نامقبولتر می آورد که مراد من از این قصد بوس

و کنار امتحان تو بود، درست است که بی امتحان هم حال ترا در می یابم و اکنون نیز از این کار خویش پشیمانم و به جای آنکه ترا امتحان کرده باشم خود را امتحان کرده‌ام. زن باز عذر وی را رد می کند و تلبیس او را در روی او می مالد و سرانجام با وی عتاب می راند که هرگز چون تویی را نمی رسد که از کبر و منی — امتحان همچو من یاری کنی ★ بدین گونه سؤال وجواب قصه این معنی را روشن می کند که فکر امتحان از فقدان عشق ناشی است و آنجا که عشق است جای تسلیم و رضاست، جای امتحان نیست. ت

۱۰۹

آنچه مولانا مجاوبات موسی با فرعون می خواند نیز نمونه‌یی از سؤال وجوابهای لطیف و دقیق مثنوی را ارائه می کند. اینکه وجود فرعون در قصه رمز وهم، و وجود موسی رمز عقل ★ تلقی می شود و محک تمییز بین وهم و عقل هم وحی و احوال انبیا خوانده می شود ★ منشأ اصرار فرعون را بر استمرار در کفر و طغیان خویش تبیین می کند و پیداست که انهماک در وهم، فرعون را از ادراک معنی دعوت موسی باز می دارد، و آز و نسیانش که نیز نتیجهٔ همین غلبهٔ وهم بر وجود اوست وی را از نیل به هدایت مانع می‌آید. اما سؤال وجواب با موسی هر چند به هدایت وی نمی انجامد باری فرصتی به گویندهٔ مثنوی می دهد تا پاره‌یی لطایف اسرار را از زبان آنها مطرح بحث سازد. الف

فرعون چون صاحب وهم است و غیر از معانی جزئیه راکه متعلق به محسوسات است ادراک نمی کند و در آنچه به امور غیر محسوس تعلق دارد نیز از وهمیات که منجر به سفسطه می شود [۱۳] در نمی گذرد و به همین سبب از نور عقل که امور غیرمحسوس را از طریق وسایط ادراک می کند [۱٤] بهره‌یی ندارد، در موسی نور نبوت را تفرّس نمی کند و در او به چشمِ بنده‌یی گریخته که بیمِ مجازات، در دنبال قتلی که بر دست وی رفته است، وی را وادار به ترک یار و دیار کرده است می بیند او را به ناسپاسی متهم می دارد و بندهٔ خویش و بندهٔ بندگان خویش ★ می خواند. در واقع فرعون که از تعظیم چاپلوسانهٔ خلقان دچار وهم شده است ★ چون خویشتن را خدای خلق می پندارد نمی تواند دعوت موسی را که از خدایی نادیده

۱۰۸/★ الف: ۳٦/۱ ~ ، ۲۹۰۰/۱، ۳۷/٤: ب: ٤۷٤۹/۳ ~ ، ٤۸۰٤/۳. ۱۲۰/٤: پ: ۱۲۳/٤. ۱۲۵/٤، ۲۱٤/٤، ۳۰۵/٤ ت: ۳۵۲/٤

سخن می گوید★ و خود را رسول او می خواند جدّی تلقی کند و او را همچنان به خاطر نمک ناشناسی و ناسپاسی وی★ در خور ملامت می یابد. ب

در طی سؤال و جواب،موسی به فرعون خاطرنشان می کند که اگر وی عوانی را به سهو کشته است آن کار از روی لهو و به خاطر هوای نفس★ نبوده است، اما فرعون که به جهت جلوگیری از ولادت وی صد هزاران طفل بی جُرم و زبان را که مُرسَل زادگان و اولاد انبیا بوده‌اند کشته است★ این جنایتها را به خاطر نفس و ازروی لهوانجام داده است و با آنکه سینور[۱۵] ذرّونسل را که سرحدّ غیب است با اسپه جسمانیان تهدید به دربندان کرده است★، خداوند موسی را حفظ کرده است و با یک عصا فرستاده است تا شاخ شوخ وی را بشکند★، و در واقع هر چند در ظاهر کار وی را ویران می کند در معنی می خواهد وی را به راه هدایت سوق دهد و خاری را که در وجودش هست به گلستان تبدیل نماید، و آشکاراست که تا وی خود را از بندگی هوی آزاد نکند و عُجب و دعوی خویش را کنار نگذارد از تهدید نفس خویش و از چالش فرستادهٔ الهی روی رهایی ندارد. پ

چون فرعون موسی و آنچه را از اعجاز عصای او می بیند به سحر منسوب می دارد.موسی هرگونه اعمال جادویی را از خویش نفی می کند★ و این تصور فرعون را در حق خویش ناشی از انهماک او در حیات بهیمی می خواند★ که به سبب استغراق در وهم نمی تواند بین خود با موسی فرق بگذارد★ و حقیقت حال او را درک کند، ازین رو موسی احوال واقعات اوراکه جز خود او هیچ کس از آن خبر ندارد از ظهرالغیب برای وی باز می گوید★ و وی را از استمرار در کفر و طغیان تحذیر می کند و به توبه می خواند★ و خاطرنشان می سازد که تا آفتاب از مغرب برنیامده است در توبه باز است [۱۶] و تا فرصت حیات هست باید ازآنچه کرده است★ توبه کند و از کفر و طغیان خویش باز آید. ت

بعلاوه چون موسی فرعون را از فهم آنچه ماورای حس است عاجز می یابد و انهماک او را در وهم داعی توقف او در عالم حس می بیند به وی پیشنهاد می کند که به توحید کردگار عالم ایمان آرد تا تن سالم و عمر دراز و ملک بی منازع و جوانی پایدار بیابد★. مولانا این وعده های موسی را که در طی سؤال وجوابها مطرح می شود و همه مربوط به دنیای حسی و حیات اینجهانی است تشبیه به وعده هایی می کند که کودک بازیگوش را با آن راضی به رفتن مکتب می سازند★ و پیداست که فرعون چون اهل وهم است با او جز از این سخنان نمی توان در میان آورد و چون با کودک سر و کار افتد — هم زبان کودکان باید گشاد★. معهذا وقتی فرعون در این باب با

کسان خویش مشورت می آغازد به رغم آنچه زنش آسیه در الزام و ترغیب وی به قبول دعوت موسی می گوید وزیرش هامان وی را از قبول آن تحذیر می کند، و چون موسی وی را از قبول دعوت محجوب می یابد با نومیدی به وی خاطرنشان می سازد که لطف وجود حق بر تو عرضه گشت نپذیرفتی از آنکه با اینهمه لطف حق — خود خداوندیت را روزی نبود*.

ث

۱۱۰

سؤال و جوابی که در باب حدوث عالم بین سنی و دهری روی می دهد* موضع موسی و آسیه را ازموضع فرعون و هامان جدا می کند و آشکار است که آنچه اینان را در قبول دعوت انبیا متردّد می دارد تردید در حدوث عالم است که به استناد آن عالم را ازوجود خالقی صانع مستغنی می پندارند و بدین گونه انهماک در وهْم آنهارا به عقاید و آراء دهریه[۱۷] می کشاند وازتصور خالقی که صانع عالم باشد مانع می آید. اینجا برخلاف دعوی مؤمن سنی که عالم را حادث می داند فلسفی که مذهب دهری دارد تصور حدوث را نفی می کند و از مدعی می پرسد که این حادث بودن عالم را از کجا می توان دانست و فی المثل باران از کجا می داند ابر حادث است یا نیست، و آن کرمک که در سرگین مدفون است آغاز و انجام کار زمین را از کجا در می یابد، و چون حدوث عالم مبنی بر برهان نیست قول بدان هم ناشی از تقلید است و بر تحقیق مبتنی نیست.

الف

البته مولانا این مسأله را در جای دیگر هم[۱] از قول کسی که عالم را قدیم می داند با تفصیل بیشتر نقل و رد می کند [۱۸] اما اینکه انکار الوهیت و نفی حدوث را به فلسفی منسوب می دارد از باب توسع در مفهوم «فلسفی» است، ورنه در نزد متکلمان اسلام اکثر اساطین حکمت و اقدمین فلاسفه منکر حدوث نبوده‌اند[۲] و قول دهریه درنفی‌صانع[۳] ازمعطلهٔ عرب[۴] هم نقل است.

ب

اما اینکه سنی مؤمن در اثبات دعوی خویش تمسّک به نقل قصه‌یی که جنبهٔ کرامات دارد می نماید و صحت قول به حدوث عالم راازطریق امتحان آتش بین

۱۰۹/* الف: ۲۳۰۷/٤، ٤/٥ — ۲۳۰٤ ب: ۲۲/٤ — ۲۳۲۰، ۱۵۵۵/۳، ۲۳۲٤/٤ ~ ، ۲۳۳٦/٤ ~ پ: ۲۳۳۰/٤، ۲۳۳۲/٤، ۲٤٤۱/٤، ۲٤٤۰/٤ ت: ۲۳٦٤/٤ ~ ، ۲۳٦۷/٤، ۲۳۹٦/٤، ۲٤۸٦/٤، ۲۵۰۳/٤، ۲۵۰۸/٤ ث: ۲۵۰۹/٤ ~ ، ۲۵۷۸/٤، ۲۵۷۷/٤، ۲۷۷٦/٤

مخالف وموافق آن قول تقریر می کند نمونه‌یی از طرز احتجاجات صدیقان است، ونظیر این امتحان را در احتجاج راجع به نبوت در مناظرهٔ با برهمنی که منکر بعثت انبیاست از کرامات شیخ ابوعبدالله خفیف شرازی (وفات: ۳۷۱) هم نقل کرده‌اند[۵].
به هر حال مؤمن سنی در مقابل این سؤال عقلی که فلسفی دهری در مورد منشأ علم به حدوث وتردید در امکان آن مطرح می کند دلیل نقلی می‌آورد که البته شیوهٔ صدیقان است، اما در اینجا موضع طرف مخالفْ وقوع چنین امتحان راناموجه می سازد و آشکار است که وقتی جزء قصه وقوعش محل تردید باشد کل آن نمی‌تواند سؤال کننده‌یی را که اهل برهان است اقناع نماید.

پ

باری سنی مؤمن در جواب فلسفی دهری که علم به حدوث عالم را برای انسان غیرممکن می داند از مشاهدهٔ خود قصه‌یی نقل می کند که به اعتقاد وی نشانه‌یی از بطلان قول به قدم عالم محسوب است و البته‌در نزد خود او برای جزم و یقین به حدوث عالم کافی است. می گوید آنچه در این قول مستند یقین من شد این معنی است که چندی پیش به چشم خود شاهد مناظره‌یی بودم بین آن کس که دنیا را فانی و حادث می خواند و دیگری که می گفت عالم قدیم است، صانع و بانی ندارد و اگر دارد هم خود عالم است. بالاخره آنکه عالم را حادث و فانی می دانست مدعی شد که در اثبات یقین خود حاضر است در آتش برود، و اینجا خاطرنشان ساخت که وقتی نقد و قلبی با هم به معارضه برخیزند آنچه بین آنها حکم می کند آتش است. بدین گونه به درخواست او هر دو مدعی درآتش درون شدند: آنکه عالم را حادث می دانست رهایی یافت، و آن دیگر بسوخت.

ت

بدین سان سنی مؤمن در طی سؤال و جوابی که با دهری فلسفی دارد این کرامت را که خود وی شاهد آن بوده است در اثبات حدوث عالم کافی و مایهٔ یقین می یابد و به اشکالی که در امکان وقوع آن ممکن است از جانب دهری فلسفی وارد آید اعتنایی نمی کند. طرفه آن‌است که مولانا هم ظاهراً در صحت این جواب تردید ندارد و این نکته را هم که بعد از قرنها هنوز مؤذن و مناره نیز همچنان بر قول مؤمن شهادت می دهد و در تمام عالم یک مناره هم نیست که در ثنای منکران ویا متضمن تأیید قول آنها باشد وی مؤیدی بر دعوی مؤمن سنی می یابد، اما اشکال اینجاست که برخلاف این پندار، دهری فلسفی لابد به قاعدهٔ علیت و ضرورت اعتقاد دارد و چون البته می داند که طبع آتش اقتضای حرق دارد راضی به چنین شرط‌بندی که به اعتقاد وی هر دو طرف بازنده خواهد بود نمی‌شود، چرا که از اول پیداست قبول این شرط‌بندی جز با اعتماد بر خالقی صانع که فقط قدرت نامحدود او می تواند آتش را از

سوزاندن بازدارد ممکن نیست، و آنکه عالم را قدیم می داند به کدام اعتماد می تواند خود را در این شرط بندی به خطر بیندازد و به درون آتش سوزنده قدم بگذارد و امید رهایی از آن را هم داشته باشد؟ ث

سؤال و جوابی هم که بین مسلمان با مغ در یک قصهٔ مثنوی★ مطرح می شود مسألهٔ جبر و اختیار را در بُعد حکمی و کلامی آن مطرح می کند و مأخذ آن را نیز درمناظرات اصحاب مذاهب[6] می توان یافت. وقتی مسلمان به این مغ اندرزمی دهد که مسلمانی گزیند و ترک کفر خویش گوید وی پاسخ می دهد ک اگر خدا بخواهد مؤمن می شوم. و چون مسلمان بر وی اعتراض می کند که البته خداوند این را می خواهد، آنچه مانع تو است شیطان است و نفس شوم که ترا به سوی کفر می کشند، مغ پاسخ می دهد که پس ناچار می بایست من هم جانب آنها را که قدرت بیشتر دارند بگیرم، و وقتی خواست خداوند ایمان من است و با این حال خواست وی از پیش نمی رود این خواست و ارادهٔ او چه فایده دارد★؟ ج

البته مآل قول مغ که می پندارد اورمزد انسان را برای خیر می آفریند و اهریمن وی را به سوی شر می کشاند در این سؤال و جواب به نوعی جبر مذموم منتهی می شود که قول به سقوط تکلیف را اجتناب ناپذیر می سازد، اما مولانا از زبان مؤمن سنی این نوع جبر را که منجر به ابطال شرایع می شود رد می کند★ و نشان می دهد که انکار اختیار به مثابهٔ انکار حس است★ و قول به جبر حتی از قول به قدر هم نامعقولتر است★ و جبری که قول جبر را وسیلهٔ دفع احتمال عجز از حق می یابد★ با نفی اختیار، امر و نهی و وعد و وعید وی را بیوجه ونامعقول می سازد و در واقع آنچه را درک وجدانی بدان گواه است★ رد می کند و مولانا در طی این سؤال و جواب با رد قول جبریه و قدریه نشان می دهد که آنچه تقدیر و قضای حق است سلب کنندهٔ اختیار نیست و به این بهانه نمی توان امر ونهی و وعد و وعید را نفی کرد. البته کافر جبری هم در مقابل این سخن جوابی دارد★ اما مولانا از تقریر آن تن می زند و خاطرنشان می کند که این رشته سر دراز دارد★ و جز با تمسک به عشق★ نمی توان ازاین وسوسه رهایی جست. چ

۱/۱۱۰ — فیه مافیه/۱۴ — ۱۴۰ ۲ — نهایة الاقدام /۶ ۳ — همان کتاب/۱۲۳ ۴ — الملل والنحل ۷۹/۳ ۵ — سیرت شیخ کبیر/۲۳۰ ۶ — مآخذ قصص/ ۱۸۲

★/۱۱۰ الف: ۲۸۳۳/۴ ~ ۲۹۱۲/۵. ج: ۲۹۱۸/۵ چ: ←

۱۱۱

سؤال و جوابی هم که بین صوفی و قاضی روی می دهد★ و در واقع بحثی در باب حکمی است که قاضی در بارهٔ سیلیی می کند که آن مرد رنجور★ به صوفی می زند، متضمن نکته سنجیهای لطیف عرفانی و اخلاقی است. در اینجا چون قاضی به آن صوفی که مورد ضرب مرد رنجور است حکم می کند تانیمی از آنچه را در جیب دارد به ضارب بدهد، خود وی نیز از ضارب رنجور سیلی جانانه یی می خورد و از درد آن سخت در تاب می شود، اما صوفی که خود از شکایت آوردن پیش قاضی جز پرداخت جریمه به ضارب نتیجه یی عاید نکرده است با تسخر به وی خاطرنشان می سازد که هر کس برای دیگری چاه می کند خود را نیز به درون چاه می افکند★، قاضی پاسخ می دهد که به هر قفا و جفایی که قضا پیش آرد باید راضی بود، بعلاوه حکم قضا هر چند در ظاهر مایهٔ ناخرسندی من می شود در معنی برای من موجب خرسندی غایی است، چرا که این همه سختیها مایهٔ نیل به راحت می گردد و دل آدمی حکم باغی را دارد★ که ابرِ چشم آن را آبیاری می کند. الف

صوفی می پرسد چون همهٔ امور و احوال عالم حکم قضاست و باید بدان راضی بود پس این خیر وشر از کجا ناشی است، و وقتی منشأ تمام امور جز وحدت نیست این تضاد و اختلاف که درعـالم هست چراست، این جنبشها چگونه ازعین قرار وسکون، و این کثرتها چگونه از وحدت پدید می آید★؟ ب

قاضی ارتباط این کثرت وجنبش را با وحدت و سکون به آن بیقراری تشبیه می کند که در عاشقان پدید می آید و منشأ آن چیزی جز قرار و سکون معشوق نیست، کثرات عالم هم که اوصاف وعوارض محسوبند حکم آن کف را دارند که بر روی آب دریاست. البته حقیقت که ورای عوارض و اوصاف است و در حکم اصل دریاست برای عقل قابل ادراک نیست، چنانکه حقیقت جان و چونی و چگونگی آن را هم نمی توان درک کرد، اما اگر اعیان و اشیاء ا ز خود وجود واقعی داشته باشند و چیزی غیر از وجود حق باشند ناچار می بایست مثل آن یا ضدّ آن باشند،و این ممکن نیست چون خداوند مثل و ضد ندارد و در تنگنای چند و چون نمی گنجد★، و البته جز به آنچه افعال و آثاراوست راه نمی توان برد، اما هرگونه سختی و بلا هم که از این جهان به انسان می رسد باید در دنبال آن منتظر رحمت و خلعت بود★ از آنکه ممکن

←

۲۹۶۳/۵ ~ ، ۲۹۶۷/۵، ۳۰۰۹/۵، ۳۰۳۲/۵ ~ ، ۳۰۲۲/۵ ~ ،
۳۲۱۰/۵، ۳۲۱٤/۵ ~ ، ۳۲٤۰/۵

نیست خداوند ترا سیلی بزند و به دنبال آن سیلی ترا تاج و تخت نبخشد. پ

در اینجا صوفی می گوید چه می شد اگر این جهان همواره روی لطف و رحمت بر روی خلق می گشاد★ و هر دم شوری و محنتی در آن پیش نمی‌آمد! قاضی ضمن نقل قصهٔ درزی و آن ترک★ که از وی مضاحک می خواست (۱۶۷§ پ ــ ث) به وی جواب می دهد که خیاط غرور اطلس عمر ترا نیز، مثل آن درزی، پاره پاره می دزدد★ و تو مثل آن ترک غافل دوست می داری تا این لاغ و مضاحک وی همچنان بر دوام باشد و باقی عمرت را نیز به همان گونه بر باد دهد. این محنت و شور هم که از آن شکایت داری اگر در جهان وجود نمی داشت دنیا از این که هست بدتر بود. قصهٔ دنیا حکایت آن تمثیل است★ که در آن مردی از کثرت زنان کوی تعجب کرد، به وی گفتند با آنکه در دنیا این همه زن هست شما باز در گناه قوم لوط می افتید، اگر اینها نمی بودند تا چه روی می داد! همچنین این سختیها وناگواریها را که در دنیا هست نباید دید، آنچه باید دید این است که با این همه محنتها که در دنیا هست باز خلق جهان تا این حد مرده و دلدادهٔ دنیا مانده‌اند★. ت

باز صوفی می گوید آخر خدای مستعان آن قدرت را دارد که سودای ما را بی زیان کند★ و مکر نفس و فتنهٔ شیطان را از ضعیفان دور دارد و بنده را بی اجتهاد و ریاضت به آنچه مقصد سلوک اوست نایل کند. قاضی که از آغاز سؤال و جواب پیداست حکم شیخ و مرشدی را برای مرد صوفی دارد به این اعتراض مریدانه به طریقی که جز مرید صادق بدان تسلیم نمی گردد جواب می دهد و خاطرنشان می سازد که اگر این تفاوت بین خیر و شر و این تضاد بین نفس و هوی نمی بود★ بندگان حق همه یکسان بودند و خداوند بندگان خویش را صبور و حلیم وصادق و منفق نمی خواند و این کثرت و تنوع که مایهٔ قوام عالم است حاصل نمی گشت. اما رنج و جور و تمام آنچه در عالم مایهٔ ناخرسندی است درگذر است★ آنچه باقی است، وجه حق است که دولت پایدار از نیل بدان حاصل می آید. ث

۱۱۱/★ الف: ۱۵۳۴/۶ ~ ، ۱۲۹۳/۶ ~ ، ۱۵۷۰/۶، ۱۵۷۹/۶ ب: ۱۶۱۲/۶ ~ پ: ۱۶۳۳/۶، ۱۶۳۸/۶ ت: ۱۶۴۵/۶، ۱۶۷۳/۶ ~ ، ۱۷۲۰/۶ ~ ، ۱۷۲۷/۶ ~ ، ۱۷۳۵/۶ ث: ۱۷۳۹/۶ ~ ، ۱۷۴۷/۶ ~ ، ۱۷۵۶/۶ ~

۱۱۲

در مثنوی این سؤال و جوابها غالباً ماهرانه و حاکی از قریحه‌یی پرمایه است اما مصنوعی ومتکلفانه نیست، چرا که وحدت و تداوم اسلوب بیان و سازگاری با اوصاف و احوال اشخاص قصه که در همهٔ آنها پیداست آن همه را از ابتذالی که در نظیر این گونه مکالمات در نزد گویندگان دیگر پیش می‌آید باز می‌دارد و در عین حال اصحاب دعوی چنان شور و هیجانی در این سؤال و جوابها نشان می‌دهند که مکالمه‌شان ارتجالی به نظر می‌رسد. الف

در بعضی موارد سؤال وجواب نوعی حالت نمایشی دارد و بی‌آنکه در زبان گویندهٔ داستان اشارتی به وقوع سؤال وجوابی باشد سؤال و جواب پیش می‌آید. از آن جمله است قسمتی از گفت و شنود آن شغال که در خم رنگ افتاد (§ ۸۱پ) با شغالان دیگر★ و گفت و شنود نوح با پسرش کنعان★(§ ۲۱ث) که طرف سؤال و جواب احیاناً از روی قرینه روشن می‌شود. همچنین وقتی از زبان موسی سرّ طلب کردن خضر (§ ۲۷ث) را بیان می‌کند★ قول کسانی را که می‌خواهند وی را از آن طلب باز دارند در خطاب به وی یاد می‌کند اما به این نکته که خطاب از جانب کیست هیچ اشارت نمی‌رود، چنانکه در قصهٔ ولادت موسی (§ ۲۸الف ومابعد) هم، وقتی داستان فرعونیان را نقل می‌کند که قرار شد بزم و تخت فرعون را درمیدان شهر بیارند★ بلافاصله بدون هیچ اشارت دیگر به اسرائیلیان الصلا می‌گوید★ و آنها را به تجمع در میدان دعوت می‌کند و این طرز بیان، که به سؤال و جواب صبغهٔ طبیعی می‌دهد و در نزد وعّاظ و قُصّاص از دیرباز معمول بوده است، بلاغت منبری مثنوی را قابل ملاحظه نشان می‌دهد و در واقع مستمع و مخاطب را هم در اجرای نقش اشخاص قصه به کمک می‌طلبد. ب

پاره‌یی سؤال و جوابها یا قول و خطابها هم در مثنوی هست که از زبان اشیای بیجان یا جانداران بیزبان به بیان می‌آید و البته در دنیای مثنوی که همه چیز روح وحیات دارد و جملهٔ ذرات عالم سمیع و بصیر و خوش می‌نمایند آنجا که مستمع محرم باشد می‌توانند مُهر خموشی را از دهان برگیرند و با شیوه‌یی که آن را «لسان حال» می‌گویند و گه‌گاه از لسان مقال هم بلیغتر می‌نماید [۱۹] به زبان آیند و اینجاست که در مثنوی آب با آلودگان سخن می‌گوید★ و آتش با کافران عتاب می‌کند★ و آهن تفته خود را آتش می‌خواند★ و خروس در خانهٔ خواجه با سگ سخن می‌گوید★ و کوه قاف از صفت عظمت حق چیزی به بیان می‌آورد★ و آفتاب با در و دیوار گفت و شنود دارد★، و بدین گونه زبان بیزبانان شوروهیجان خاص به

مقالات و دلالات مثنوی می دهد. پ

بدون شک آن زبان مرموز هم که مور و هدهد و باد وخرّوب (§۳۵پ،ح) به وسیلهٔ آن با سلیمان سخن می گویند و موسی آن را به کسی که از وی درخواست تا زبان بهایم و طیور در وی بیاموزد تلقین کرد★نیز از همین مقوله است و فهم آن همدلی با کل کاینات را طلب می کند، و اینکه ازاحوال خود مولانا هم نقل است که فی المثل زبان گاوی را که از دست قصابان گریخته بود و از وی امان می خواست[1] درک کرد تقریری از این حال همدلی است که گویندهٔ مثنوی با کاینات بیزبان داشته است و نشان آن غیر از روایات مناقب نامه ها[۲۰]در اشارات مثنوی به اقوال و اسرار بسیاری از اجزای عالم که زبانشان را شاعر ادراک می کند نیز پیداست. بعلاوه چون فهم این زبان حاجت به همدلی با کاینات عالم دارد هر کس به قدر این همدلی زبان حال اشیا را ادراک می کند و چون عارف کامل با همه اشیا همدلی دارد و با کل کاینات هماهنگی پیدا می کند (§۱۰۷ب،پ) کثرت این گونه اقوال و خطابات از اشیای بیجان در مثنوی، با توجه به آنکه درکِ زبان حال آنها برای گویندهٔ آن دشوار نیست البته غرابت ندارد. ت

این هم که زبان حال احیاناً از زبان مقال گویاتر به نظر می آیدظاهراً از آن روست که زبان مقال می تواند حقیقت را کتمان کند یا کذب و بهتان به جای آن عرضه دارد، اما زبان حال دلالتش طوری است که در آن احتمال کذب و بهتان راه ندارد و به همین سبب حال هر چیز به مثابهٔ زبان آن چیز محسوب است[2]. آنچه را زبان قال ممکن بود در آن باب باعبارت بیان کند زبان حال با اشارت به بیان می آورد و البته احتمال کذب و خطا هم در بیانش نیست. معهذا فهم این زبان در شأن هر کسی نیست، به قول حافظ عارفی باید تا زبان سوسن را فهم کند[۲۱]، و به هر حال آنچه این بیزبانان اشارتگر به بیان می آرند در نزد آن کس که زبان محرمی را می داند به قول مولانا — گرچه گفتنی نیست سرّ گفت هست★. ث

۱۱۲/۱ — مناقب ۱۷۴/۱ ۲— اسرار البلاغه/ ۵۰—۴۹

۱۱۲/★ ب: ۷۷۴/۳ ~ ، ۹/۳ — ۱۳۰۸. ۱۹۶۲/۳ ~ . ۸۴۶/۳، ۱۴۷/۳. پ: ۱۳۶۶/۲ ~ ۸۲۹/۱. ۱۳۵۰/۲ ~ ، ۳۳۱۱/۳~ . ۳۷۱۴/۴ ~ . ۳۲۶۴/۱ ت: ۳۲۶۶/۳ ث: ۳۶۲۶/۲

۱۱۳ حکایت نی هم که مثنوی از شکایت وی آغاز می شود (§ ۷۳ ب) زبان حالی است که غیر از حال نی به نحو رمز و ایهام حال عارف فانی گشته‌یی را هم که مثل نی خاموش [۲۲] و هم مانندهٔ آن از «خودی» خویش «خالی گشته» به نظر می آید تقریر می کند و با آنچه حافظ «حدیث بیزبانان» می خواند [۲۳] با عارف راز آشنا شور و اشتیاق خود را که در عین حال رمزی از شور و اشتیاق خود اوست به بیان می آورد و آشکار است که هر کسی اهل این «حدیث» نیست درک آن را آسان نمی یابد و نطق آب و نطق خاک و نطق گل★ را با حواس اهل تن فهم نمی کند و البته محرم این هوش★ نیست.

الف

این زبان حال در مثنوی از سایر عناصر و موالید هم که زبان قال ندارند برای فهم عارف قابل ادراک است و مخاطب مثنوی نیز به شرط همدلی می تواند آن را مع الواسطهٔ مولانا از زبان تمام اجزای عالم بشنود و سایر ذرات عالم را نیز مثل «نی» با خود در حدیث بیابد. فی المثل آنجا که در قصهٔ پادشاه جهود★، آتش با این جهود به سخن درمی آید و نشان می دهد که طبع او دیگرگون نشده است اما جز به امر حق هم کار نمی کند★ خطاب او هر چند آیت الهی محسوب است باری بالضروره زبان قال نیست، زبان حال است که هم مشیت حق یک لحظه پادشاه جهود را برای فهم آن مستعد می دارد. در حکایت کژ وزیدن باد بر سلیمان★ نیز باد با سلیمان که بر وفق اشارت قرآنی (۱٦/۲۷) با منطق طیر نیز آشنایی دارد به همین زبان سخن می گوید [۲٤] و کوه قاف نیز با ذوالقرنین★ که گویند از انبیا محسوب می شد[1] و با این زبان رمزی بیش از عام خلق آشنایی داشت با همین لسان حال از عظمت حق یاد می کند و آیتی الهی که در چنین خطابات هست کشف حال و رفع حجاب از مخاطبی است که می بایست این گونه بیان را ادراک نماید. به هر حال هر چند ستون حنانه (§ ٤۷ الف و ب) هم که در فراق رسول به ناله در می آید و به اشارت حال می نالد ناله اش را جز با حواس انبیا که ورای مرتبهٔ محدودیت اهل حس است نمی توان ادراک کرد باز از دنیای کاینات بیزبان هم نمی توان زبان قال را انتظار داشت و شک نیست که آنچه عارف راز آشنا نیز از تقریر آنها می شنود جز از زبان حال نیست.

ب

آنچه از قول آب در خطاب به آلودگان وتشنگان که در مثنوی به بیان می آید لطف و هیجانی دیگر به این زبان حال کاینات بیجان می دهد. دعوتی که آب از «آلوده» می کند در عین حال رمزی از الزام دنیای ماورای حس است که گویی از

آلودگان به کدورت حس در می‌خواهد تا خودی خود را در دریای نامحدود عالم ماورای حس بشویند و از آلایش محدودیت حسّی برهند، وقتی هم آلوده در جواب این دعوت رمزی بهانه می‌آورد که با این همه آلایش از آب شرم دارد آب به وی خاطرنشان می‌کند که باری بی‌من این آلودگیها کی رود★، و در واقع آنکه به دنیای حس آلوده شده‌است تا هستی محدود خود را در هستی نامحدود دریا درنبازد از آلایش محدودیت که منشأ نقص و ناپاکی اوست پاک نمی‌شود. در عین حال آب وقتی پلیدان را به سوی خود می‌خواند★ و آنها را به رهایی از پلیدیها و تیرگیهاشان وعده می‌دهد رمزی ازجان پاک اولیا محسوب است —کاو غسول تیرگیهای شماست★. پ

وقتی هم با تشنگان به زبان حال سخن می‌گوید همان علاقه‌یی راکه تشنه به آب دارد وی نیز نسبت به آب‌خوار نشان می‌دهد. واقع آن است که این تجاذب که آب و آب‌خوار را به هم مشتاق و مربوط می‌دارد زبان حال تمام اجزای عالم است و اینکه اجزای عالم به حکم تجانس یکدیگر را جذب می‌کنند از همینجاست. چنانکه خاک هم خاک تن را به خود می‌خواند و با زبان حال وی را به بازگشت به سوی خود دعوت می‌کند★ و خاک تن نیز به زبان حال دعوت وی را جواب می‌دهد و البته عنصر آب و همچنین عنصر آتش که در کرهٔ اثیر است نیز آب تـن و گرمی آن را به خود می‌خوانند و کششهای عناصر که با این زبان حال اجزای جسم انسانی را به خود می‌خوانند مایهٔ بیماریهایی می‌شود که منجر به انحلال عناصر آن می‌گردد و در طی این کشمکشها روح هم که در بین این اجزای فرشی غریب می‌نماید با زبان حال با آنها خطاب در می‌پیوندد★ و از غربت خویش با زبان حال شکایت سر می‌کند و شکایت وی چیزی از لحن ناصرخسرو را در یک قصیدهٔ معروف وی [۲۵] در تقریر همین مضمون به خاطر می‌آورد. ت

۱۱۴

زبان حال دنیا در مثنوی لحنی عبرت‌انگیز و هشدار دهنده دارد معهذا از آن تیره‌بینی و نومیدی که در آنچه امثال ابوالعتاهیه و معرّی و خیام در

۱۱۳/ ۱— نیشابوری، قصص الانبیاء/ ۳۲۴

۱۱۳/★ الف: ۳۲۷۹/۱، ۱۴/۱ ب: ۷۴۰/۱ ~ ، ۸۳۰/۱ ~ .

۱۸۹۷/۴ ~ . ۳۷۱۱/۴ ~ . پ: ۱۳۶۷/۲، ۲۰۴/۵ ~ ،

۲۲۱/۵ ت: ۴۴۲۱/۳، ۴۴۳۵/۳ ~

بیحاصلی دنیا گفته‌اند انعکاس دارد [۲۶] نیز بکلی خالی است. وقتی در دنبال قصهٔ آن فقیه دستاربند★ که ظاهر دستار زفت سطبر او طرّار کلاهبرداری را گول می زند و وامی دارد تا آن عمامه را به گمان آنکه پارچه‌یی سنگین و قیمتی است از سر وی در رباید و چون در همان حال فرار به اصرار فقیه آن را می گشاید در آن جز ژنده پاره‌های به هم پیچیده چیزی نمی بیند، خاطرنشان می کند که دنیا هم مثل این فقیه است، هر چند با ظاهر فریبنده دغل‌نمایی می کند باز هم مثل او نیرنگ و فریب خویش را برملا می سازد و بدین سان اشارت دنیا را در تقریر حال خویش★ با بیانی که زبان حال اوست برملا می کند. الف

علاوه بر این، در تقریر مولانا در جهان دو بانگ مجال انعکاس دارد که هر دو زبان حال اوست★ از آن جمله یک بانگ اتقیا را بیدار می کند و آن دیگر اشقیا را به ضلال و خطا می کشاند. به اینها دنیا بانگ می زند که من زندگی نقدم، حاضر و ظاهرم، در باب من تردید و شبهه‌یی که در مورد هر چه نسیه هست وجود دارد محل ندارد، به آنها با زبان حال می گوید فریب ظاهرم را مخورید، به فرجام کار بنگرید و در این آینه از اول نقش آخر را مشاهده نمایید★. البته عارف مؤمن که این زبان مرموز را فهم می کند دل به دنیا درنمی‌بندد و چون فساد وتباهی دنیا را می بیند بی ثباتی آن را از نظر دور نمی دارد و بدین سبب از آفات آن در امان می ماند. ب

دوزخ و بهشت هم که در عالم آخرت با مؤمن به سخن در می آیند★ بیانشان در آنچه به‌معیار حواس اهل دنیا سنجیده می آید از مقولهٔ زبان حال است، هر چند در عالم آخرت بدان سبب که به حکم اشارت قرآن (۲۹/۶٤) همه چیز حیات دارد اشیا زبان قال هم دارند، اما در تقریری که از کلام آنها در عالم دنیا می رود آنچه از دهان آنها در خطاب به مؤمن برمی‌آید زبان حال محسوب است، و با همین زبان است که به حکم حدیث[1] چون مؤمن قدم بر صراط گذارد آتش به او می گوید: **جُزیا مؤمن فقد اطفأ نورک ناری**[2]، و بهشت هم، چنانکه مولانا می گوید، از وی در می خواهد تا زودتر ازکنار وی درگذرد که لطف و جمال حال او لطف و جمال بهشت را کاسد نکند★. اینکه بهشت هم، چنانکه در تعبیر مولاناست، از مؤمن در می خواهد تا زودتر از آنجا بگذرد از آنجاست که مؤمن واقعی عارف است، زهد و عبادت را وسیلهٔ سودا و متاع داد وستد تلقی نمی کند [۲۷] از این رو نعیم بهشت را مطالبه نمی کند، آنچه مطلوب اوست لقای حق است و به همین سبب در طلب نیل به مطلوب از بهشت هم درمی گذرد. پ

البته چنین خطابها که بهشت و دوزخ با مؤمن و عارف دارند در طرز بیان

مولانا از مقولهٔ زبان حال است که فقط گوش جان آن را تلقی می کند و آنچه در این باب به لفظ در می‌آید فقط «تقدیر» آن محسوب است، اما در باب نحوهٔ نطق و سماع که در عالم آخرت یا در معجزات انبیا در این عالم بدان اشارت هست اختلاف اقوال وجود دارد، معهذا غالباً می پندارند این خطابها در حس سامع وجود می یابد یا در سمع او خلق می شود و البته درخارج وجود نمی یابد و به هر حال کلام ذاتی است و لفظ خود جز «تقدیر» آن نیست [۲۸] و بدین گونه آنچه با سمع قلب درک می شود از مقولهٔ لسان حال است و ترجمان ادراکات و احوالی است که نطق و ایما و سجل★ آن را تقریر نمی کند. ت

به هر حال اسناد نطق و بیان به اشیای بیزبان که زبان حال «تقدیر» آنهاست نوعی «شخصیت بخشیدن»+ به آنهاست و هر چند این شخصیت یافتن اشیای بیجان تنها با اسناد زبان حال هم تحقق نمی یابد به کردار وحرکت نیز حاجت دارد، لیکن به هر حال چون هر موجودی برای خود زبانی دارد و هر گفتار هم مثل کردار ترجمان احوالی است که از شخص سرمی زند اسناد زبان حال به موجودی که نطق و بیان شأن آن نیست به چنین اشیا قدرت تأثیری می بخشد که ورای لازمهٔ طبیعت آنهاست و بدین سان تمثیل مضمری که در مفهوم زبان حال مستتر است به نوعی تجسم نمایشی منجر می شود و گه گاه چنانکه از جای جای مثنوی پیداست کلام گوینده صبغهٔ رمزی+ هم پیدا می کند. ث

۱/۱۱۴ — احادیث مثنوی/۵۳ ۲— شرح تعرف ۲/۱۷۷

+/۱۱۴ symbolism. pers[illegible]nification

★/۱۱۴ الف: ۱۵۷۸/۴ ~ ۱۵۹۳/۴ ~ ب: ۱۶۲۲/۴. ۱۶۲۸/۴

پ: ۴۶۰۸/۶ ~ . ۴۶۱۲/۶ ت: ۱۲۰۸/۱

۸

قصه‌های تمثیلی

۱۱۵ آنچه در مثنوی به عنوان تمثیل یا در مفهوم آن به بیان می‌آید تصویری حسی است که می‌باید امری را که غیرحسی است برای مخاطب به امر حسی نزدیک و قابل ادراک نماید و شک نیست که جزءجزء این تصویر هرگز یک جزء از امر غیرمحسوس را عرضه نمی کند فقط کل آن است که از مجموع امر منظور تصویری کلی القا می کند[1]. به هر حال چون این تصویر حسی است به کسانی که تصور امر مجرد انتزاعی برای آنها مشکل می نماید کمک می کند تا آنچه را تمثیل نمایش آن محسوب است در مخیلهٔ خویش ترسیم کنند و اینکه تمثیل برای عوام خلق از انواع حجت[۱] به شمار می رود از همین معنی است که چون امر مورد دعوی را نزد آنها محسوس می سازد و آنها صحت آن را می توانند تصدیق کنند تمثیل بدان آنها را اقناع می کند و در نزد آنها دلیل محسوب است. الف

پس تمثیل آنچه را خود آن به هر حال قابل احساس و پذیرای رؤیت نیست به وسیلهٔ تصویری حسی که از پاره‌یی جهات می تواند تصوری از امر مذکور را القا کند تا حدی قابل رؤیت و پذیرای محسوس شدن می سازد. البته امر ثانی که صورت حسی امر اول است خود هرگز به آن‌صورت که در تمثیل عرضه می شود واقعیت ندارد اما صورت آن به هر حال چیزی از آن امر دیگر را که به اقتضای طبیعت خویش واقعیت مجسوس خارجی نمی پذیرد تصویر و تمثیل می نماید. ب

کثرت و تنوع نسبی چنین تصویرهای حسی در سراسر مثنوی البته از ویژگیهای طرز بیان آن و تاحدی ناشی از تصور مولانا در باب ادراک مخاطب عام آن است، اما آنچه این کثرت و تنوع را توجیه و حتی الزام می کند بیشک نبعان و وفور فوق‌العادهٔ معانی مجرد و انتزاعی در اقوال مولاناست، و فهم آن برای بسیاری از

خوانندگان کتاب وی در گرو آن است که آن معانی غیرحسی حلیهٔ حسی پیدا کند و بدین گونه تصوری بیش و کم موافق با حقیقت از مفهوم امری که مجرد ادراک حسی بدان احاطه ندارد برای وی حاصل آید. پ

البته در نزد مولانا هم، مثل تمام کسانی که با تعلیم عــامه سر و کار دارند، این طرز بیان از جهت فایده‌یی که در تقریر حجت دارد به کار می آید، و البته برای کسانی که طریق برهان آنها را ملول می کند یا کشف وسایط و انتاج مطلوب در حجتهای برهانی برای آنها دشوار یا ناممکن است هیچ چیز بیش از تمثیل نمی تواند مایهٔ اقناع و تفهیم گردد. از آنجا که مثنوی عرفان عملی و سرمشق سلوک روحانی است البته مخاطب آن هم از زمرهٔ کسانی که با علم نظری سر و کار دارند نیست، از این رو تمثیل بیش از برهان قیاس در آن، محلِ حاجت است. بعلاوه معانی مجرد و غیرحسی هم در آن نقش عمده دارد و در طی سخن هم جرّ جرّار کلام وی را دایم از یک معنی به معنی دیگر می کشاند و پیوسته یک معنی انتزاعی و تصویرناپذیر معنی مشابه دیگری را به ذهن گوینده القا می کند و این هر دو نکته سبب می شود که گوینده مکرّر به تمثیل تمسّک جوید و بدین جهت کثرت و وفور این طرز بیان در مثنوی نوعی ضرورت به شمار می رود. ت

توجه به نقش تمثیل در حسی کردن امر غیرحسی البته تمسک کسانی مانند اهل سبا را (§ ۱۰۶ الف—ح) که در ردّ دعوت پیغمبران به ایراد تمثیل می پردازند از هدف تمثیل منحرف نشان می دهد و از همین روست که مَثَل آوردن آنها در تشبیه حال خود با رسولان به قصهٔ آن خرگوش که خود را رسول ماه خواند (§ ۷۵ چ—د) و در مثنوی از قصه های کلیله مأخوذ است[۲] در اشارت مولانا بشدت معروض ردّ و نقد انبیا می گردد★ و گویی گویندهٔ مثنوی آن گونه تمثیل آنها را از مقولهٔ غیرحسی کردن امر حسی و نوعی سفسطه و مغلطهٔ منکرانه تلقی می کند. معهذا خود مولانا تمسک به تمثیل را همچون شیوه‌یی که از طرز بیان پیامبران و پیشوایان ادیان نشأت می یابد در تبیین معانی اخلاقی و دقایق عرفانی وسیله‌یی برای حسی کردن امر غیرحسی و نزدیک کردنِ امر تصورناپذیر به اذهان عام تلقی می کند. ث

معهذا تمثیل از آنچه غیرحسی است هرگز تمام اوصاف آن را حسّی نمی کند★ از این رو دلالت آن متضمن وضوح و دقتی که در برهان قیاسی [۲] هست نیست ظاهراً از همین روست که گویندهٔ مثنوی گه گاه در تقریر معنی واحد تمثیلهای متعدد و امثال گونه گون نقل می کند تا آنچه را یک تمثیل فقط بعضی جنبه های آن را حسّی و تصور پذیر می سازد هر قدر ممکن است جنبه های دیگرش را هم از طریق

ایراد تمثیلهای مشابه به حس مخاطب نزدیک و برای وی تا حد امکان بیشتر قابل ادراک سازد. ج

۱۱۶

کثرت و تنوع این تمثیلات در عین حال تصویری از کثرت و تنوع معانی غیرحسّی در **مثنوی** است و البته جز با این طرز بیان بسیاری از مواجید مولانا از محدودهٔ ادراک مخاطب عام خارج می ماند و **مثنوی** نمی تواند همچون نردبان آسمان هرگونه مخاطب را از دنیای حس به دنیای ماورای‌حس منتقل نماید، و البته فایدهٔ تمثیلات آن نیز در واقع در همین نکته است که منفعت آن را تا حد ممکن عام می کند و حتی اهل حس را هم مثل کسانی که از محدودهٔ اقلیم حس برتر گراییده اند با آفاق متعالی ونورانی دنیای عرفان آشنا می سازد. الف

به هر حال در **مثنوی** طی این گونه تمثیلها، با بیانی که از ابهام اقوال اهل بحث و نظر بالنسبه خالی است، اندیشهٔ عارف و عامی، حال روح و تن، و طرز فکر انبیا و منکران تصویر می شود، دنیا و بی وفاییهایش بی نقاب می گردد. عالم اصغر و عالم اکبر با یکدیگر مقابل و مربوط می شوند، جهان حس از جهان غیب با ورطه‌یی که **فقط** عرفان اهل سلوک آن را پر می نماید فاصله می گیرد، عقل و نفس کسوت حسی می پذیرند، دقایق شریعت و طریقت در فاصله‌یی رؤیت‌پذیر واقع می شوند و حقیقت در جَوّ سلوک اهل معرفت از آنچه باطل و زایل است قابل تمییز می شود. ب

حتی صورتی از مذهب اصالت تصور با تقریری شبیه به آنچه در تمثیل غار در جمهوری افلاطون[1] آمده است در **مثنوی** ضمن تمثیل شکار سایه★ مجال بیان می یابد و مولانا در تمهید این تمثیل مذهب اصالت تصور را ظاهراً به نتیجه‌یی چنان دور از واقع‌نگری منجر می کند که حاصل آن نفی ارزش تمام دنیای حس می شود. از جمله می گوید آنکه از عالم حسی تمتع می جوید به کسی می ماند که در عالم رؤیا خیال دیو را حور بهشتی می انگارد و از صحبت اوجز پلیدی بهره‌یی نمی یابد★، زیرا آن صورت که مایهٔ احتلام می شود جز از غلبهٔ وهم بر جسم ناشی نیست[2]. معهذا طرز ایراد تمثیل نشان می دهد که تلقی وی از اصالت عالم غیرحسی بر شهود عرفانی و بر حاصل حیات دنیوی در عالم آخرت مبتنی است، ناظر به نفی واقعیت حسّی نیست. پ

۱/۱۱۵ــ اسرارالبلاغه ۷/ــ۹۶ ۲ــ کلیله و دمنه/ ۲۰۲

★/۱۱۵ ث: ۲۷۸۵/۳ ~ ج: ۲۰/٤ــ۴۱۹

در تمثیل شکار سایه آن کس را که به عوارض و نقوش عالم حس که دنیای فانی است دل می بندد به آن صیاد ابله مانند می کند که مرغ بر بالای سرش می پرد و او آن را نمی بیند اما سایه‌اش را که بر روی زمین جابجا می شود و دایم از یک نقطه به نقطهٔ دیگر می جهد به جای موجودی واقعی می گیرد، صیاد سایه می شود و در دنبال آن —می دود چندانکه بیمایه شود★. البته مرغ که از بالا حال وی را می بیند در دل بر وی می‌خندد و با خود می گوید که این مدمّغ مگر به ریش خود می‌خندد★. گویی صیاد ابله این قدر نمی‌داند که این سایه صید واقعی نیست، عکس صید است و اصل آن جای دیگر است، ازین رو به سوی سایه تیر می اندازد و ترکش عمر را هم در این ماخولیا خالی می کند★ و البته جز حسرت و پشیمانی هم حاصلی به دست نمی آرد. ت

این انهماک در عالم حس که موجب انصراف از توجه به اقلیم ماورای حس می شود در نظر مولانا حال کسی است که از احوال آخرت خفته است و به احوال دنیا بیدار است، ازین رو عمر خود را در آنچه نزد گـویندهٔ مثنوی جز نقش فانی و ظلّ زایل نیست هدر می دهد؛ اما حال عارف خلاف این است، چون به حق بیدار و از دنیا خفته است به اصحاب کهف می ماند، دیگران وی را بیدار می انگارند اما وی خفته است و به فحوای کریمهٔ **ونقلّبهم ذات الیمین وذات الشمال** (۱۸/۱۸)، در آنچه به احوال عالم حسی مربوط است یا نیست، از خود هیچ فعل و اراده ندارد در پنجه «تقلیب رب»★ حکم قلم را دارد که به ارادهٔ کاتب می گردد و خط می نویسد و آنکه از این معنی غافل است شاید پیش خود آن خط را از جنبش قلم می داند و اراده‌یی را که «تقلیب» فعل اوست نمی بیند، و مولانا با این تمثیل حالت تسلیم در مرتبهٔ فنای عارف را تاحدی رنگ حسی می دهد. ث

از اینجا برمی آید که انسان هر قدر در اقلیم حس بیشتر بیدار و هشیار باشد به همان نسبت ازعالم غیرحسی غافل و خفته می ماند، از این رو مولانا بر وفق اشارت کریمه **الله یتوفی الانفس حین موتها و التی لم تمت فی منامها** (۴۲/۳۹) خواب حسی را که در طی آن روح از شواغل عالم حس فارغ می شود فرصتی تلقی می کند که در مدت دوام و استمرار آن جان آدمی با عالم ماورای حسی ارتباطی موقت می‌یابد★ و با حصول بیداری که مقارن با بازگشت روح به بدن صورت می گیرد دوباره به شواغل حسی دچار و در قیود و حدود عالم جسمانی مقیّد می گردد. این آزادی موقت روح را قبل ازموت و در هنگام خواب عادی مولانا به سیر و جولان اسبی تمثیل می کند که وی را از قید زین رها سازند. اما هر چند خداوند به هنگام خواب زین جسم را از پشت اسب جانها بر می دارد باز چنانکه در نزد اهل بادیه و در مراتع قوم رسم بوده

است برای آنکه اسب در پایان چرا به جای خویش بازگردد — برنهدبر پاش پابند دراز٭ و بدین گونه در پایان خواب اسب آسمان‌پوی جان دوباره از مرغزار آفاق ماورای حس به دنیای حس باز می‌گردد و حکم حق دوباره آن را در قید و بند جسم و حیات حسی و در زیر زین تکلیف و حدود در می‌آورد، و خواب شبانه در واقع نموداری ازمرگ را عرضه می‌دارد که جان را از بند تن می‌رهاند و از همینجاست که سرّ حدیث **النوم اخوالموت**[۳] حال مرگ را در صورت حسّی خواب تمثیل می‌نماید٭. ج

در عین حال جانی که پابند درازی از رشتهٔ تعلقات وی را به عالم حس مقید می‌دارد، مادام که از معنی جان و از آنچه اقتضای اتصال با عالم ماورای حس دارد بی‌بهره باشد در نزد مولانا وضع و حال تیغی را تمثیل می‌کند که آن را از چوب ساخته باشند اما در غلاف باشد٭. البته چنین تیغ تا در غلاف است بیهودگیش پیدا نیست و مثل تیغ پولادین قیمتی به نظرمی‌آید، لیکن چون در هنگام کار و هنگامهٔ کارزار نمی‌تواند هنری را که تیغ پولادین داردنشان دهد ارزشی ندارد و فقط به درد سوختن می‌خورد. جان هم وقتی از معنی جان عاری است و جز به عالم صورت و دنیای حس اتصال ندارد موجب نیل به کمال انسان نیست بلکه مایهٔ نقصان و رسوایی هم هست، چرا که از حیات واقعی که وسیلهٔ اتصال به عالم ماورای حس است بی نصیب است و به عالم آخرت که حیات واقعی (§ ۱۱۷ الف) و کمال جان در نیل به آن و بازگشت به نیستان جانها در آنجاست تعلق ندارد. ج

۱۱۷

در تقریر این دعوی که در ماورای دنیای حس حیات دیگری هست که حیات واقعی همان است و آنچه در دنیای حس هست در قیاس با آن حکم مرگ یا خواب را دارد، مولانا تمثیل عشق با صورت بیجان و عشق با معشوق زنده را مطرح می‌کند و نشان می‌دهد که دنیا به حکم حدیث جیفه است[۱] و به هر حال لاشهٔ بیجانی بیش نیست از این رو ارزش آن را که بدان عشق ورزند ندارد، چرا که مرده و مردار نمی‌تواند عشق انسان را برانگیزد، آنچه حیات از آن جدا نمی‌شود

۱/۱۱۶— /۵۱٤ ~ ۲— الملل والنحل ۹۹/۳ ۳— احادیث مثنوی/۵

۱۱۶/٭پ: ۴۱۷/۱ ~ و ۲۸۰۸/۱ ~ ، ۴۱۶/۱ ت: ۴۱۸/۱،
۱۰/۱—۲۸۰۹، ۴۲۰/۱ ث: ۳۹۳/۱ ج: ۳۹۵/۱ ~ ، ۴۰۱/۱،
۴۰۰/۱ چ: ۷۱۲/۱ ~

آخرت است که آن‌سوی دنیای حسی است و به حکم کریمهٔ **انّ الدار الآخرة لهی الحیوان لوکانوا یعلمون** (۶۴/۲۹) تمام ذرات و اجزای آن زنده است★ و اگر انسان می‌تواند عشق خود را به امری منصرف دارد آن امر دنیای حسی نیست، جهان آخرت و عالم ماورای حس است که چون زنده است می‌تواند مایهٔ عشق هم باشد و عشق به آن بیهوده نیست. الف

گویندهٔ **مثنوی** در بیان این تمثیل عالم ماورای حس را به صورت موجودی زنده، و دنیای حس را به شکل موجودی عاری از روح تصویر می‌کند و پیداست که عشق ورزیدن به این موجود عاری از روح و حیات کسانی را که در وجود دنیای ماورای حس زیبایی و گرمی حیات واقعی را درک کرده‌اند قانع نمی‌کند، و آنکه با معشوق زنده عشق ورزیده باشد و از لطف و جمال او تمتع یافته باشد— مرده را چون درکشد اندر کنار★؟ البته به حکم این تمثیل عالم ماورای حس هم چون اجزای کایناتش ذرّه ذرّه جاندار و زنده‌اند، پس در دنیای مردهٔ حس که حیاتش جز ظاهر وعاریتی نیست نمی‌توانند آرام بگیرند، پس روح پاک که تعلق به «عالم امر» و دنیای ماورای حس دارد با عالم حس انس نمی‌گیرد، زیرا کرم نیست تا مانندهٔ آن در درون سرگین که عالم حس رمزی از آن است منزل گیرد. جایش عالم علوی است و آن کس که در گلشن وطن دارد دیگر — کی خورد او باده اندر گولخن★. ب

از این قرار اجزای این عالم چیزی جز نقش ظاهر و حسی ندارند، معنی آنها که حقیقت روح و حیات است در وجود غیبی و غیرحسی آنهاست. دنیا به نقشی بیروح می‌ماند که اصل آن فاقد روح نیست، اما آن اصل البته به دنیای حسی تعلق ندارد و جز برای اهل معنی هم مرئی نیست. در نقش ظاهر صورت دهان و چشم و گوش و پای و سایر جزوهای جسمانی همه هست اما اینها حیات واقعی ندارد: دهان سخن می‌گوید اما فقط با جلیسان خود می‌گوید، گوش حرف می‌شنود اما حرف حریفان ظاهر را ضبط می‌کند، چشم می‌بیند اما فقط حلیهٔ انسانی را مشاهده می‌کند، و پای هر چند در راه خیر حرکت می‌کند باز از حدّ صف مسجد درنمی‌گذرد، و شخص همه جا در همان قلمرو جسمانی و حسی باقی می‌ماند؛ اما آنجا که حیات واقعی است ونقش بیروح ظاهر اصلش آنجاست، دهان چون سخن می‌گوید با حق می‌گوید،و گوش چون سخن بنیوشد اسرار حق را می‌نیوشد، و چشم چون در می‌نگرد در قلمرو **مازاغ البصر** (۱۷/۵۳) که آنجا دیدهٔ انسانی جز به حق ناظر نیست حیران می‌ماند، و پای اگر به پویه در می‌آید بر فراز گردون و فوق عالم سفلی طواف دارد★. پ

تمثیل مولانا در اینجا نشان می‌دهد که دنیای حسی چون از روح و حیات

واقعی بی بهره است آن را جیفه و مردار باید خواند، پس دیگر چه تعجب که طالبان آن را هم تشبیه به سگان کنند[۲] که بر سر مرداری با یکدیگر نزاع و کشمکش دایم دارند. البته وقتی دنیا را به خاطر آنکه حیات واقعی ندارد جیفه بخوانند پیداست که به قول مولانا آخرت را هم که سراپا روح و حیات است اگر حیات واقعی نداشت جیفه می بایست خواند[۳] و با این اوصاف عالم حس هر چند در ظاهر «هست» به نظر می آید در چشم عارف از نشان هستی که حیات واقعی و فناناپذیر است عاری است، و عالم ماورای حس که لبریز از حیات جاودانی است اگر چه در دیدهٔ اهل ظاهر «نیست» می نماید «هست»واقعی است. ت

۱۱۸

عالم ماورای حس را مولانا گه گاه هست نیست‌نما می خواند که هر چند هست و حتی کارگاه هستی ظاهر و مشیمهٔ دنیای حس هم همان است کسانی که در قید حس مانده‌اند وجود آن را در نمی یابند. در تقریر این دعوی نیز دریا را که در زیر کف و همچنین بادرا که در زیر غبار نامرئی می مانند، و با آنکه هر دوشان در معنی ظاهر «هست» واقعی هستند «نیست» می نمایند، بر وجه تمثیل یاد می کند* و نشان می دهد که این «نیست» نمایی «هست» بودنِ امری را که واقعیت دارد اما مرئی و محسوس نیست نفی نمی کند. الف

این تمثیل در عین حال وجود مُبدِع عالم را هم به اذهان تقریب می کند، چرا که مبدع هستی، فرع را بی آنکه حاجت به اصل داشته باشد به وجود می آورد، نیست را هست می کند و هست را نیست‌نما می دارد و همین نکته است که عقل را در آن باب حیران می سازد[٤] و افهام عام را به ضلال می افکند، و وقتی آنچه پیداست جز نمود و خیال نیست و آنچه حقیقت است پیدا نیست* البته عقل در ادراک مبدع که این هر دو مسخر قدرت و صنع اوست جز عجز و حیرت حاصلی ندارد. ب

مولانا در اینجا خاطرنشان می سازد که مبدع عالم چون در ابداع خویش نیست را هستی می بخشد، دنیای «نیست» را کارگاه صنع خویش می سازد و هر چه را هست است از آن خزانهٔ صنع ناپیدای خویش که «عدم» نیز خوانده می شود بیرون می آورد. چنانکه دریا را پنهان می کند و کف را آشکار می نماید، باد را ناپیدا

۱/۱۱۷ — احادیث مثنوی/ ۲۱٦ ۲ — همانجا

۱۱۷/* الف: ۳۵۹۱/۵ ~ ب: ۳۵۹۰/۵، ۳۵۹۳/۵ پ: ۵/۵ — ۳٦۰۱

می‌سازد و غبار را نمایان می کند، خاک را همچون مناره‌یی از غبار در هوا پیچان و برکشیده می بینی اما بادراکه این منارهٔ خاک از وی پدید می‌آید نمی بینی، کف را که در دریا هر طرف روانه است می بینی اما خود دریا در زیر پردهٔ کف از چشم تو پنهان می‌ماند. البته کف بدون دریا نمی تواند به وجود آید، جز آنکه اینجا تو کف را به حس می بینی اما دریا را فقط به «دلیل» می‌شناسی، و بدین گونه است که انسان در بعضی موارد نفی را اثبات می بیند و دیده‌اش که در خواب عالم حسی فروبسته است فقط آنچه را معدوم است وجز موهوم نیست رؤیت می کند، و شک نیست که وقتی چشم در خواب است — کی تواند جز خیال نیست دید★. پ

برای آن کس که با تعلیم افلاطون آشنایی دارد این تمثیل نیز مثل تمثیل «شکار سایه» (§ ۱۱٦ب،ت) یادآور یک بحث طولانی است که در نزد حکمای ما در مسألهٔ «لیس وایس» مجال تعبیر می‌یابد و سابقهٔ اصل افلاطونی آن هم به حکمای قبل از سقراط می رسد [۵]، اما آنچه اینجا در کلام مولانا مطرح است جنبهٔ حِکْمیِ مسأله نیست، طرح تصویری از آن امری است که نزد اهل شریعت عالم «غیب» نام دارد و با آنکه در ظاهر «نیست‌نما» به نظر می‌آید «هست» واقعی است. ت

۱۱۹

البته خروج از حد عالم حس ونفوذ به ماورای آن هم حد هر کس نیست و مراتب نفوس در نیل به کمال در این باره تفاوت دارد. تمثیل کرم و سیب★ که مولانا در این مورد ذکر می کند عالم را به مثابهٔ سیبی نشان می‌دهد که وجود آدمی در آن به کرمی که درون آن است می‌ماند. پیداست که این کرم در درون دنیای محدود خویش از وجود درخت و باغ و باغبان که آن سوی عالم اوست تصوری ندارد، اما کرمی که جان وی از آنچه فراسوی محفظهٔ محدود او هست بویی دارد، در آن چنبرهٔ محدود محبوس نمی‌ماند، به خود پویه‌یی می‌دهد و جنبش او سیب را می‌شکافد★ ومثل پروانه‌یی که از پیلهٔ ابریشم رهایی می‌جوید خود را از تنگنای محفظهٔ خویش بیرون می اندازد. الف

این تمثیل که تحول کرم پیله و قصهٔ کرم هفتواد در **شاهنامه** [٦] تصویرهایی مشابه از آن را عرضه می کند در عین حال عظمت عالم را که حد فسحت آن به نهایت

۱۱۸/★ الف: ۱۰۲٦/۵ ~ ب: ۱۰۳٤/۵ پ: ۱۰۳۳/۵

عالم حس محدود نمی ماند نشان می دهد، و از آن برمی آید که دنیای حس فقط شامل قلمرو محدود آسمان و زمین مرئی است، اما در ورای این آسمان و زمین هم دنیای نامحدود و شامل عوالم لایتناهی هست که فقط با خرق حجابهای حسی می توان بدانجا راه یافت، معهذا عارف که حجابهای عالم حس را خرق می کند و به ماورای آن نفوذ می نماید به آن کرم می ماند که دیواره‌های سیب را می شکافد و از چنبرهٔ محدودیت خویش بیرون می جهد، و اینکه در بارهٔ چنین کِرْم و آن کس که کرم تمثیل حال اوست می گوید، صورتش کرم است ومعنی اژدهاست★ نشان می دهد که ظاهراً ذهن وی از المام به قصهٔ هفتواد فارغ نیست. عارف هم که از محفظهٔ سیبِ عالمِ حس راه بیرونشو پیدا می کند اگر اژدهای معنی نباشد چگونه می تواند تمام این حجابها را فرو درّد و به آن سوی حجابهایی که وجود جسمانی محقر ومحدود وی را در درون خود مدفون دارد نفوذ نماید؟ ب

با این محدودیت پیداست که کرم سیب از آنچه ماورای آن است جز به مدد وحی و ارشاد حق راه بیرونشو نمی یابد و البته در باب درخت و باغ و حدوث و قدم آن نمی تواند تصور درستی داشته باشد، و حال او را مولانا در تمثیل پشه و باغ تصویر می کند که چون خودش در بهاران به وجود می آید و در زمستان به نیستی می پیوندد دیگر این مسکین پشّه، کی داند که این باغ از کی است★؟ پ

تمثیل کرم چوب★ در اینجا صورتی دیگر از تمثیل کرم سیب را عرضه می کند و مولانا در تقریر حدوث عـــالم که راز تعلیم انبیا★وجوهرشرایع الهی است ضمن ایراد تمثیل پشه و باغ خاطرنشان می سازد که عالم به باغ و خانه‌یی می ماند. البته آدمی می داند که این بنا حادث است★ و آغازی دارد، اما آن عنکبوت که در گوشهٔ آن تاری تنیده است وکرم و پشه‌یی که در خاک و خاشاک آن جنب و جوش دارند چگونه می توانند حدوث و آغاز آن راتصور کنند؟ حال آن کس که چون به مجرّد حس اتکا دارد قول به حدوث را منکر می شود در تمثیل مولانا به آن کرم می ماند که درون چوب خشک پوسیده‌یی منزل دارد ومسکین از کجا می داند که این چوب آغازی داشته است و وقتی هم نهال تازه‌یی بوده است؟ تازه اگر کرم این لطیفه را ادراک کند. دیگر کرم نیست عقل مجسم است★ و به آنچه ورای دنیای محدود حسی اوست راه یافته است. ت

محدودیت ادراک و حیات انسانی که تصور حدوث عالم را برای منکر — تا حدی نظیر آنچه مولانا در مورد کرم و عنکبوت و پشه می گوید — نیز دشوار می سازد خود نزد بعضی متکلمان[1] دلیل تناهی را الهام و تبیین می کند که آنها در واقع همان را بهترین طریق در اثبات حدوث تلقی می نمایند[۷] اما این نکته هم که محدودیت

حس نیز ادراک را محدود می کند نزد عارف نشان آن است که وسعت دنیای هر کس فراخور وسعت بینش اوست و در تقریر این معنی مولانا تمثیل مگس و بول خر را نقل می کند★ که تأویل ساده‌لوحانهٔ وی را در باب دریا و کشتی به بیان می‌آرد. اینجا به مناسبت کوته‌بینی مگس که حال او رمز ادراک اهل حس به نظر می رسد گویندهٔ مثنوی نتیجه می گیرد که دنیای آن مسکین فقط به اندازهٔ چشم کوچک و بینش محدود اوست و — عالمش چندان بود کش بینش است★. شک نیست که این مگس هم اگر کوته‌بینی خویش را بگذارد و دریا و کشتی را چنانکه هست تلقی کند و آن را در حد بول خر محدود نسازد— آن مگس رابخت گرداندهمای★. وحال او هم مثل آن کرم خواهد بود که درون سیب را می شکافد یا از چوب و پیله سر بیرون می آورد و به آن سوی عالم محدود حسی خویش راه می یابد. ث

تمثیل این کرم که درون جای تنگ خویش تمام عالم را در همان محدودهٔ کوچک دنیای حسی خود منحصر می بیند در کلام شاعران دیگر هم هست. از جمله امیر خسرو دهلوی (وفات: ۷۲۵) در خطاب به آن کس که در چنبرهٔ حس محدود است و ورای جهان حسی قایل به جهان دیگری نیست می گوید حالِ تو به آن کرم می ماند که در گندم پنهان است و البته — زمین و آسمان او را همانست[۲]. مضمون کرم پیله هم که در قصهٔ هفتواد شاهنامه تبدیل به اژدهایی جادویی می شود ممکن است یک منشأ الهام مولانا در تمثیل سیب و کرم آن باشد، خاصه که نزد مولانا هم کرم وقتی بتواند از محفظهٔ خویش بیرون جهد حکم اژدها را پیدا می کند و به قول گویندهٔ مثنوی — صورتش کرم است و معنی اژدها★. ج

۱۲۰

اینکه دنیای حس هر چند در ظاهر فراخ می نماید در معنی تنگ است و روح که تعلق به عالم امر و ماورای حس دارد خود را در اینجا محدود و محبوس می یابد نکته‌یی است که از همان آغاز مثنوی در حکایت و شکایت نی (§ ٤الف ومابعد) در کلام مولانا انعکاس دارد، اما تمثیل جالبی که وی در تقریر

۱/۱۱۹— شهرستانی، نهایة الاقدام/ ۵۰—٤۹ ۲— شیرین و خسرو، طبع مسکو، ۳۶/۱۹۶۲

★/۱۱۹ نف:٤/٦٩.۱.٤ ۱۸۱۲ ب:٤/۱۸۱۳ پ:۲/۲۳۲۱

ت: ۲ .۲۳۲۲ ،۲۳۱۹/۲ ،۲۳۲۰/۲ ~ ، ۲۳۲۳/۲ ث:۱/۱۰۸۲ ~ ،

،۱۰۸۷/۱ ۱۰۸۹/۱ ج: ٤/۱۸۱۳

این محدودیت دنیای حس از زندگی هر روزینه اخذ می کند دنیای محدود حسی را به حمام تشبیه می کند. آشکار است که در این گونه حمامهای دربسته و بی روزن فقدان تهویهٔ منظم و تراکم بخارهای گرم و سنگین توقف طولانی در هوای گرم و ثقیل آن را دشوار می سازد و اینکه مولانا برحسب روایات توقف طولانی در آنجا را همچون نوعی ریاضت[1] یا به مثابهٔ وسیله‌یی برای رهایی از سردی صحبت اهل دنیا[2] تلقی می کرده است نشان می دهد که به هر حال می بایست طول توقف در آن را مایهٔ رنج و محنت یافته باشد، از این رو در طی این تمثیل★ دنیای حسی را که بظاهر فراخ است و به معنی تنگ مثل گرمابه نشان می دهد که هر چند ساحت آن در ظاهر تنگ نیست انسان از تف گرمای آن احساس خفقان می کند، و چون تا وقتی از آن بیرون نیایی دلت گشایشی نمی یابد — پس چه سود از آن فراخی منزلت★! الف

این تنگی عرصهٔ دنیای حس امری است که فقط اهل معنی آن را درک می کنند، از این روست که اینان مثل انبیا به دنیای ماورای حس که عالم لامکان است روی می آرند، اما دیگران که در محدودهٔ حس محبوس مانده‌اند و تنگی عرصهٔ آن را درنیافته‌اند گول فراخی ظاهر آن را می خورند و با هوای خفقان آور آن انس پیدا می کنند. این خوکردگان به تنگنای دنیای حس فقط لحظه‌هایی کوتاه و گذرا در عالم خواب و نشئهٔ رؤیا از این محدودیت رهایی می یابند و از طریق خیال نقشی از فراخنای دنیای ماورای‌حس را به چشم می آرند. در چنین حال هم به کسی می مانند که گویی تمام روز در بیابان فراخ با کفش تنگ راه درازی را می پوید★ و تنها وقتی فرصت خفتن و آسودن می یابد از سختی و فشار آن کفش تنگ می تواند بیاساید، و البته خفتن برای او در حکم همان کفش بیرون آوردن است★ که لحظه‌یی چند جانش را از محنت تنگی و خستگی دنیای حس می رهاند. ب

بدین گونه انبیا و مردان حق هم در این عالم حس خود را درون خانه‌یی تنگ می یابند و به خاطر این محدودیت که لازمهٔ جوهر دنیای حس است خود را به هم درمی کشند، اندامها را به هم می فشارند، دست و پابسته و چنگلوک می مانند و سرانجام برای رهایی از این مایه محنت و مرارت، دنیای حس را در محدودهٔ حیات فردی خویش درهم می کوبند و ویران می کنند تا خانه‌یی فراخ و قصری و سرایی که شایستهٔ روح آزاد آنهاست بسازند★ ازدنیایی که آنها را دربند می دارد و همچون زهدان مادر که جنین را در درون خود می فشارد محدود و مقید می نماید برهند، زندان رَحِمْ را بشکنند و عالمی را که هر چند در ظاهر فراخ می نماید در معنی تنگ است★ رها نمایند و بدین وسیله از سختی و فشاری که یادآور توقف طولانی در گرمای تاسه انگیز حمّام است آزادی و رهایی جویند. پ

این تنگی و محدودیتِ دنیای حس در مقابل فسحت و فراخی عالم ماورای حس را مولانا چنان محقق و خالی از شایبهٔ تردید می داند که آشکارا می گوید در قران این جهان با آن جهان فراخ، این جهان تنگ و محدود از شرم روی پنهان می دارد★ و با اینهمه باز خاطرنشان می سازد که این تعبیر و قیاس هم از تنگی عبارت و قصور بیان ناشی است — ورنه خس را با اخص چه نسبت است★؟ در عین حال دنیای محدود حس را که منکران انبیا بدان دل خوش می دارند گویندهٔ مثنوی تشبیه به خُمِ محدود کوچکی می کند که هر چند ظرفیت آن نامحدودنیست اگر با دریا راه پیوندی داشته باشد دیگر خُمِ محدود کوچکی به شمار نمی آید، جیحونها و دریاهای روان هم در پیش آن زانو می زنند★، از این روست که انبیا و صدیقان، هر چند وجود ظاهریشان نامحدود نیست، چون با عالم ماوراء حس اتصال دارند در تنگنای دنیای حس محبوس و مقید نمی مانند، و چون وجود آنها متصل به دریای نامحدود عالم ماورای حس است محدودیت عالم حس آنها را از نیل به حق که کمال مطلوب سلوک عارف است باز نمی دارد. ت

۱۲۱

درست است که شهوتهای دنیا و لذتهای پست عالم حسی انبیا و صدیقان را از توجه به جناب حق باز نمی دارد اما این شهوتها و لذتها هم در عین حال وسیله یی است که دنیای حسی را قائم و باقی می دارد، و مولانا در طی تمثیل گونه یی ★ آنها را به گلخن و تابخانهٔ سوزنده و در عین حال آلوده به پلیدی مانند می کند که وجود آنها حمام تقویٰ را در دنیا گرم و روشن می دارد، و البته نیل به طهارت و رهایی از آلودگیهای حسی و مادی هم بدون آنها برای روح سالک ممکن نیست. الف

گویندهٔ مثنوی در طی این تمثیل، گلخن حمام را تصویری از جایگاه اغنیا و طالبان دنیا نشان می دهد که در آنجا گویی تمام اوقات به سرگین کشی اشتغال دارند، و این سرگین کشی هم برای آن است که تا گلخن همواره گرم بماند و آب حمام را که موجب پاکی جسم و جان اتقیاست گرم بدارد، کشمکشی که این توانگران در باب افزونی مال و خواستهٔ خویش دارند در واقع چیزی جز دعوای

۱/۱۲۰ — مناقب ۲۹۳/۱ ۲ — همان کتاب ۴۴۲/۱

۱۲۰ ★ الف: ۳۵۴۵/۳ ~ ۳۵۴۷/۳ ب: ۳۵۴۸/۳، ۳۵۵۲/۳ پ: ۳۵۳۸/۳ ~ ۳۵۴۰/۳ ت: ۲۶/۶، ۲۷/۶، ۲۳/۶

سرگین کشان گلخن نیست که با یکدیگر منازعه در می گیرند، آن یک با این دیگر داوری می کند،و این یک بر آن دیگر فخر می فروشد که تو امروز شش سلّه سرگین کشیدی و — من کشیدم بیست سلّه بی کرب★. گویی این آز و حرص دشمنی انگیز را خداوند در وجود این سرگین کشان بدان سبب آفریده است تا از مشغلهٔ شور و شرّ آنها حمام دنیا همواره گرم باشد★، اما از این حمام فقط اتقیا پاکی و صفا می یابند، تونیان جز آلودگی از آن بهره‌یی ندارند. ب

البته مواردی هم هست که کبر و ناموس یا فکر ستایش و نکوهش خلق نفوس ضعیف را در پلیدیهای دنیای حس باقی می گذارد و آنها را از قبول نور و هدایت که آلودگیهاشان را از بین می برد محروم می دارد. حال این کسان را مولانا، در طی تعبیری تمثیل وار که از فحوای کریمهٔ **انا جعلنافی اعناقهم اغلالاً فهی الی الاذقان فهم مقمحون** (۸/۳٦) مأخوذ می نماید، به حال کسانی تشبیه می کند★ که دست و پاشان با بندهای نامرئی بسته است و این بندهای ناپیدا آنها را از جنبش و پویه باز می دارد. کسانی که از بیم ملامت عام یا به رعایت شهرت و نام از قبول حق خودداری می کنند و در پیروی از باطل اصرار می ورزند گویی در قید چنین غُلهای آهنین بسته مانده اند و هیچ راه رهایی ندارند و با اینهمه این بندها رانمی بینند و — ای بسا بسته به بند ناپدید★. البته بند آهن را چون پیداست می‌توان از دست و پای برداشت اما از بند ناپدید به آسانی رهایی نمی‌توان یافت. چنانکه نیش زنبور را★ می توان از تن بیرون آورد اما نیش دردی را که جان و دل را می آزارد نمی توان دفع کرد. پ

در تقریر این معنی که سالک تا وقتی تحت ارشاد و هدایت شیخ به سلوک می پردازد از وسوسهٔ ابلیس ایمنی دارد،مولانا از کشتی نوح که در یک حدیث نبوی هم به مناسبت ذکر «امّت» یا «عترت» مایهٔ نجات خوانده شده است[1] تمثیل می آورد★ ونشان می دهد که صحبت شیخ★ سالک را در سیر و نقل وی در طی کردن مراتب کمک می کند و از غرق و هلاک در امان می دارد. ت

۱۲۲

البته نیل به نجات و رهایی از قیدهایی که مانع نیل به حق است

۱/۱۲۱ — احادیث مثنوی/ ۱۱۱

۱۲۱/★ الف: ۲۳۸/٤ ~ ۲٤۱/٤ ب: ۲۵۵/٤، پ: ۳۲٤۰/۱ ~ ،
۳۲٤۰/۱، ۳۲٤۹/۱ ~ ت: ۵۳۸/٤، ۵٤۰/٤

در گرو همت سالک هم هست و از همین روست که مولانا معیار ارزش اشخاص را در همت و نیت آنها می جوید. آن کس که در دنیای حس محدود می ماند و با تنگی و سختی آن (§ ۱۲۰ت) می سازد از قصور همت دچار حرمان می گردد و تا به بال همت پرواز نکند از نیل به فراخنای آفاق ماورای حس محروم می ماند و وصول به مراتب کمال برایش ممکن نخواهد بود. بعلاوه هر کس روی همت به جایی آرد نشان آن است که نوعی تجانس و علاقه او را بدان سوی می کشاند و تا تجانسی در میان نباشد داعی همت هم در کار نمی آید. الف

در بیان این معنی مولانا تمثیل مرغ و بارو را ذکر می کند★ و نشان می دهد که حتی مرغ وقتی بر باروی شهر می نشیند اگر دم وی به سوی شهر و رویش به جانب ده باشد دم وی از رویش فاضلتر است، چرا که این حال وی به هر صورت از تجانس و همت وی حاکی است و نشان استعداد کمال یا فقدان آن است. مضمون هم که مولانا آن را از قول یک واعظ نقل می کند در حدیقهٔ سنایی نیز هست[1] و چنان می نماید که از امثال سایر مأخوذ باشد، اما نشان می دهد که در سلوک اهل طریق هم توجه و همت کمتر از مقامات و منازل راه اهمیت ندارد، چنانکه عاشق اگر در کار عاشقی با خیر و شر بسیار درگیر می شود آن خیر و شر مهم نیست، مهم آن است که همت عاشق و اقتضای تجانس وی را متوجه کدام مقصد کرده باشد، فی المثل باز اگر به صید موش قانع آید البته حقیر است، و جغد اگر به جای ویرانه به ساعد سلطان آهنگ کند طبع بلند دارد. به این قیاس آدمی هم چون جماد نیست به نقش گرمابه که جمادی بیش نیست عشق نمی ورزد، طالب روح است و اگر سر همت به دنیای بیروح که جیفه و مرداری بیش نیست (§ ۱۱۷ت) فرود آرد پیداست که با آن تجانس دارد و در واقع خود وی نیز زندهٔ واقعی نیست. زندهٔ واقعی آن است که جز به عالم حیات وسرای آخرت (§ ۱۱۷الف) توجه نمی کند و مثل آن مرغ که بر باروست اگر همت خویش را متوجه کمال دارد به شهرستان عالم روحانی روی می آورد و از ده ویران دنیای حواس روی همت برمی گرداند. ب

آنچه مانع از این توجه به عالم ماورای حس است لذتهای حسی است که همت آدمی را از طلب لذتهای روحانی بازمی دارد. اما این لذتهای حسی هم که در ورای آنها خطرها نیز هست وقتی مآل حالشان در نظر تجسم بیابد بسا که در آدمی مایهٔ نفرت شود و وی را از اقتصار به حیات حسی باز دارد. از اینجاست که گویندهٔ مثنوی در تقریر و تبیین این احوال گه گاه تمثیلهای موازی نقل می کند و از توالی و تکرار تصویرهایی که بدین گونه از لذات حسی عرضه می کند آنها را به نحو تردیدناپذیری در خور نفرت نشان می دهد. پ

فی المثل در قصهٔ شهزادگان قلعهٔ ذات الصور (§ ۲۲۰ الف ومابعد) و عشق آنها به صورت دختر پادشاه چین★، وقتی شاهزادهٔ بزرگین در این عشق اظهار بیتابی می کند و می خواهد بی هیچ محابا خویشتن را عرضهٔ خطر نماید و آن لذت را که از جستجوی نومیدانهٔ وصال حاصل می شود به هر قیمت که هست به دست آورد، برادران دیگر وی را تحذیر می کنند و مولانا از زبان آنها در طی چند تمثیل موازی★ نشان می دهد که بدون پیرِ رهبری نباید در راه قدم نهاد و به لذتهای بی بنیاد دل نباید بست، چرا که — جمله لذات هوی مکر است و زرق★. ت

مولانا اینجا لذتهایی را که در ورای آنها خطر و هلاک هست در تصویر آن برگ انبوه و شگرف تمثیل می کند که مار حیله کار طعمه جوی به دهان می گیرد و خود را در پشت آن پنهان می دارد. این مار حیله گر چون در بین شاخ و بوتهٔ گیاهها همانند ساقهٔ گیاه راست ایستاده است مرغ را که جویای برگ و شاخه است به اشتباه می اندازد و به خاطر همین القای شبهه — مرغ پندارد که او شاخ گیاست★ و به مجرد آنکه برای خوردن دانه بر روی برگ می نشیند در دهان مار و در کام مرگ می افتد. ث

تمثیل مشابه دیگر در این معنی حال آن تمساح است★ که توصیف وی در کتاب **الحیوان** دمیری و **نزهة القلوب** حمدالله مستوفی نیز هست و گویند بر اطراف دهانش کرمهای بسیار جمع می شود که مولانا می گوید از باقیماندهٔ غذای اوست★، وقولی هم هست که حیوان مدفوع خود را از راه دهان خارج می کند و این کرمها از آنجا به وجود می آید[۲]. باری این تمساح وقتی از آب سر برمی آورد مرغکان هوا که آن کرمها را در پیرامون دهان از هم گشادهٔ او می بینند آن تابوت بلا را خزانهٔ طعمه و مخزن قوت حیات می پندارند و چون به این طمع به اطراف دهان تمساح هجوم آرند دهان فراخ حیوان از این فریب خوردگان بینوا پر می شود و تمساح حیله گر در یک دم درکشد شان و فرو بندد دهان★. ج

همین مضمون را در تمثیل زاغ و روباه★ هم مولانا دنبال می کند و نشان می دهد که جهانِ حس دنیای آکل ومأکول است و به همین سبب در آنجا زهر فنا همه جا در شهد لذت پنهان است، چنانکه روباه حیله گر خود را درون سوراخی به زیر خاک پنهان می سازد و از پیش هم روی خاک دانه ها می ریزد و تا زاغ غافل به بوی دانه بر روی آن خاک فرود آید — پای او گیرد به مکر آن مکردان★. این تمثیلهای مشابه که در موازات هم می آید در واقع تصویر آن گونه لذت را نشان می دهد که ورای آن خطرهای نامرئی هست و آن کس که بدون اشارت و ارشاد پیر راهدان به جستجوی آنها برآید دچار هلاک و زیان می شود و از چنین لذتها باید برحذر بود. چ

۱۲۳

البته چیزی که انسان را بدین لذتهای حسی پایبند می دارد نفس است که می کوشد تا وی را به تن‌آسانی و راحت‌طلبی رهنمون شود اما عقل هم که می‌خواهد انسان را به کمال و هدایت برساند با نفس کشمکش دایم دارد، و این کشمکش در نزد مولانا امری است که سبب می شود تا بسیاری از اهل استعداد به خاطر آنکه پیروی از نفس می کنند تن به ریاضت و تزکیه ندهند و از نیل به کمال محروم بمانند. الف

مولانا این کشمکش نامرئی را که بین نفس و عقل هست در برخوردی که غالباً در خانه‌ها بین پدر عاقل و مآل‌اندیش با مادر جاهل و ساده‌دل در باب تربیت کودک پیش می آید تمثیل می کند★. اظهار محبت این مادر که فرزند را جان مادر و چشم روشن خویش می‌خواند دوستی جاهلانه است که حاصل آن جز محرومی فرزندش از نیل به تربیت و کمال نیست. مادر از سختگیریی که جور استاد و رنج مکتب بر فرزند وی وارد می کند پدر را ملامت می کند، اما پدر که می‌داند این سختگیریش درکار تهذیب و تربیت کودک را در نیل به کمال کمک می‌نماید به ملامت و عتاب زن توجه نمی کند و آشکار است که طفل عاقل این محبت جاهلانهٔ مادر را خریدار نیست و این اندازه درک می کند که — سیلی بابا به از حلوای اوست★. در اینجا مادر تجسم نفس است از این رو می‌خواهد فرزند او از لذت و آسایش بی‌بهره نماند، اما پدر که حکم عقل را دارد طالب آن است که نیل به کمال را غایت زندگی طفل سازد و او را به آنچه سعادت واقعی است برساند. ب

با آنکه در طی این کشمکش غالباً تربیت و ریاضت نفس را مقهور عقل می‌سازد باز میلهای خفته که باقیماندهٔ حیات نفس مقهور است هر جا مجال عرض حیات پیدا کند چشم عقل را تیره می‌دارد و انسان را در لحظه‌های بحرانی مغلوب نفس و مقهور وسوسهٔ شهوت می‌سازد. این میلهای خفته را مولانا در تصویر سگهای خفته‌یی تمثیل می کند★ که خیر و شرشان پیدا نیست و تا وقتی خواب بر وجودشان چیره است مثل هیزم پاره‌ها در میان راه افتاده‌اند، اما به محض آنکه بوی مرداری در آن نزدیکیها بشنوند نفخ صور حرص★ آنها را از خواب مرگ برمی انگیزد. این داعیهٔ ←

۱/۱۲۲ — مآخذ قصص /۱۹۷ ۲ — المستطرف ۱۲٦/۲

۱۲۲/★ ب:۱۲۹/٦ ~ ت:۳۵۸۳/٦ ~ ، ٤۰۷٤/٦ ~ ، ٤۰۹٤/٦:

ث:٤۰۸۰/٦: ج:٤۰۸۲/٦ ~ ، ٤۰۸۳/٦:، ٤۰۸۵/٦ چ: ٤۰۸۸/٦:

، ٤۰۸۹/٦

حرص که به نفخ صور می‌ماند سگهای خفته را که تصویری از میلهای سرکوفتهٔ نفسانی است ناگهان از جای برمی‌آرد، چنانکه تا بوی خرِ مُرده‌یی را می شنوند تمام وجودشان تبدیل به دندان می‌شود. میلهای خفته هم که در اعماق نهاد انسان یکچند بی‌نشان مانده‌اند به مجرّد آنکه بوی مطلوب را استشمام نمایند سر از خواب برمی‌دارند و با شور و هیجان مهار ناشدنی عقل را زبون و منقاد می‌سازند. پ

چنانکه انسان رنجور هم که داعی برای پرخوری ندارد علاقه‌یی که به بازیافت صحت از دست رفته‌اش دارد او را به پرهیز وامی‌دارد، اما به محض آنکه خوردنی اشتهاانگیز می‌یابد و بوی نان و سیب و خربزه که برایش ممکن است مُضر هم باشد به مشام وی برسد طبعش به هیجان می‌آید و میل خفته در وجودش بیدار می‌گردد و داعیهٔ پرخوری قوّت پرهیزش را بشدت ضعیف می‌کند. درست است که این هیجان تا آنجا که طبیعت وی را به حرکت در می‌آورد برای او مفید هم هست، اما اگر وی در مقابل این «میل تهییج شده» صبر و مقاومت خود را بکلی از دست بهلد البته جز ضرر چیزی عایدش نخواهد شد، و چون درمقابل هجوم این میلها قدرت مقاومت ندارد از حملهٔ آنها لاجرم لطمه می‌بیند، و اینجاست که تجربهٔ پیکان تیر و مرد بی‌زره را در حق خویش معاینه می‌بیند و قول مولانا زبان حال اوست که می‌گوید ــ تیر دور اولی ز مرد بی‌زره★. این تمثیل توجه مولانا را به میلهای سرکوفته که از مرموزترین اسرار قلب انسانی است نشان می‌دهد و خوانندهٔ مثنوی را تاحدی به قلمرو لطایف روانشناسی امروز نزدیک می‌دارد. ت

۱۲٤

در عین حال میلها هم مثل سایر احوال که بر نفس آدمی سایه می‌اندازند و آن را عرصهٔ شادی و غم و صحنهٔ خوشی و ناخوشی می‌سازند برای عارف که محبوس دنیای حسی نیست و به ماورای آن توجه بیشتر دارد هرگز مایهٔ ناخرسندی و اضطراب نمی‌گردد [۸]، چرا که وی طریان و ورود این احوال را در خاطر خویش به حال مهمان نورسیده مانند می‌یابد[۹] که یکچند با انسان سرمی کندوعاقبت به جایگاه خویش می‌رود، از این رو دوام این احوال آن اندازه استمرار ندارد که عروض آنها برای عارف مایهٔ دلنگرانی گردد. به هر حال در تقریر

★/۱۲۳ ب: ۱٤۳۱/٦ ~ ، ۱٤۳٦/٦ پ: ٦۲٦/۵ ~ ، ٦۲۸/۵ ت: ٦٤۰/۵

این نکته مولانا وجود انسان را تمثیل به مهمانخانه‌یی می کند که این افکار و احوال بدانجا می آیند اما مدت طولانی در آنجا نمی پایند — هست مهمانخانه این تن ای جوان★. الف

البته هر روز از خیل اندیشه‌ها و میلهای گونه‌گون مهمان تازه‌یی به این مهمانخانه در می رسد. اما صاحبخانه اگر مهماندوست و غریب‌نواز باشد مقدم مهمان را گرامی می دارد و خانهٔ خویش را بر مؤمن و کافر و امین و خاین می گشاید، از این رو عارف از این اندیشه‌های مختلف ناخرسند نیست به هر چه در وجودش راه می یابد از غم و شادی روی خوش نشان می دهد. بعلاوه این نکته که احوال و اندیشه‌ها را باید به منزلهٔ اشخاص تلقی کرد و آنها را همچون مهمان که به خانه آید باید گرامی داشت نزد عارف از آنجا ناشی است که می داند آنچه مایهٔ قوام وجود است فکر است — زانکه شخص از فکر دارد قدر و جان★. ب

درست است که فکر هر روزینه و غم و شادی زندگی عادی روزانه چون در دل درآید بسا که از همان اول روزمهمانی ناساز و گران افتد و با خداوند خانه بدخویی و تحکم آغاز کند، اما وی نیز هر چند راه شادی را یکچند بر دل فرو می بندد باز برای شادیهای نو کارسازیها می کند، از این رو مرد خدا از محنت و بلا اندیشه به دل راه نمی دهد و می داند که این محنتها به مثابهٔ ابر است، با رویی درهم و تُرُش در می رسد اما همه سرسبزی و خرمی هدیه می کند. از برخورد با آن ناخرسندی و اضطراب نشان نمی دهد، بسا که همین اندوه و اندیشهٔ تازه را مایه‌یی برای رهایی خویش از دغدغه محنتهای کهن بیابد و به یاری آنها بیخ بسیاری غمهای کهنه را از دل برکند. پ

بدین گونه، عارف در نزد مولانا همانند آن صاحبخانه است که جور بدخویی مهمان را می کشد و از وجود او لذت هم می برد، و آنکه دایم شاکی و ناخرسند است به کسی می ماند که تحمل مهمان را ندارد و مهمان هم که خواه ناخواه به خانهٔ وی راه می یابد خرسندی و رضایت خاطرش را تباه می کند و در واقع از این طرز تلقی جز خود وی هیچ کس زیانی نمی برد. ت

۱۲۵

درست است که عارف از آنچه مایهٔ ناخرسندی است اظهار ناخرسندی ندارد، اما این طرز تلقی او از احوال عالم وجود آلام و شرور را هم که در

۱۲۴/★ الف: ۳۶۴۴/۵ ~ ب: ۳۶۷۷/۵

عالم هست نفی نمی کند، با اینهمه وجود این آلام و شرور هم نقص و خطایی را بر صنع مبدع الزام نمی‌نماید، و مولانا در تبیین این معنی از حال آن نقاش تمثیل می‌آورد★ که دوگونه نقش می کشد: نقشهای صاف و نقشهای ناصاف. هم نقش یوسف را با زیباییهایش طرح می‌نمایدو هم نقش عفریت را با زشتیهایی که دروست تصویر می کند. بدون شک این هر دو نقش نشان استادی اوست و حتی آن نقش زشت هم با استادیش مغایرت ندارد، چرا که وقتی وی زشت را در غایت زشتی طرح می کند در واقع استادی خود را نشان می دهد، چون نقاش اگر از عهدهٔ ساختن نقش زشت برنیاید البته کامل نیست. مبدع عالم هم اگر گبر و مؤمن و کفر و ایمان و زشت و زیبا را نمی‌آفرید و فقط نقش خیر و جمال و ایمان و اخلاص را ابداع می کرد، کمال قدرتش پدیدار نمی شد، پس اسناد شرور و آلام به حق هم قدرت و عظمت او را نفی نمی کند و حتی خیر محض بودنش را هم محل شبهه نمی سازد. الف

شناخت این مبدع که کفر و ایمان هر دو بر وجود او و بر خداوندیش شهادت می دهند★ در عین حال برای عارف حاجت به علم رسمی و قیل و قال اهل استدلال ندارد. حتی اشتغال خاطر به این وسایط و وسایل در نظر وی حجاب راه هم هست، چرا که صرف وقت در چنین امور عمر انسان را در جستجوی آنچه حاجت به جستجو ندارد ضایع می کند و وی را از تزکیهٔ نفس که جز با آن به حق نمی‌توان رسید باز می دارد. ب

اینکه اهل برهان عمر خود را در طرح و حل نکته‌هایی صرف می کنند که آنها را از جستجوی حق باز می دارد در نزد مولانا تمثیل آن مرغ را تداعی می کند★ که دایم بند دام را می گشاید و می بندد و تمام اوقاتش را مصروف آن می دارد که در گشودن و بستن این بند ماهر گردد و پیداست که با استغراق در این امر البته از سیر صحرا و پرواز در هوای اوجها محروم می‌ماند و تمام عمرش در گره‌کاری خرج می شود★. پ

البته دام که وی در گشودن بند آن‌دایم صرف وقت و تمرین می کند هرگز زبون این مهارت نمی‌شود، اما او هم تمام عمر از پرواز کردن در اوج آسمانها باز می‌ماند و از ترس دام با پر و بال شکسته‌یی که دارد همواره به فکر آن است که خود را چگونه از دام رها تواند کرد. مولانا اینجا بدرستی خاطرنشان می سازد که در این گره‌کاریهای بیهوده صد هزاران مرغ پرهاشان شکست و این بیهوده‌کاریها آن کمینگاه حوادث را که در سر راه آنها بود برای آنها ایمن نساخت و آنــها که همهٔ عمر خویش صرف تنازع در این مسائل کردند در پایان آن همه کشمکشها به حلّ

نهایی این اشکالها راه نبردند★. ت

به هر حال علم واقعی که افادهٔ جزم ویقین می کند وبا علم اهل حس که در حقیقت از حد ظن تجاوز نمی کند تفاوت دارد، از طریق قیل وقال حاصل نمی شود و جز با ریاضت و مجاهده نیل به مرتبهٔ کشف و مشاهده که حاصل معرفت اهل سلوک است ممکن نیست. گویندهٔ مثنوی علم اهل حس را که اشتغالشان به قیل وقال و بحث و استدلال است در مقابل علم اهل دل که بر تصفیهٔ باطن تکیه دارند مفید جزم و یقین نمی یابد، و در تقریر این نکته که آنچه اهل دل ادراک می کند روشنتر و دقیقتر از ادراک اهل حس است تمثیل مری کردن چینیان و رومیان را در علم نقاشی و صورتگری★ نقل می کند، و تمثیل وی نشان می دهد که آنچه را اهل برهان جز با تحمل محنت بسیار درنمی یابند اهل صیقل بامجاهده وتزکیه بس روشنتر و دقیقتر ادراک می نمایند و ادراک آنها از شایبهٔ وهم و ظن هم خالی است. ث

از این گذشته در تقریر تفاوت بین علم عارف که به مرتبهٔ یقین راه می یابد با علم برهان که به اعتقاد صوفیه از حد ظن وگمان در نمی گذرد مولانا تمثیل جالبی طرح می کند و نشان می دهد که علم به مرغی می ماند که دو بال دارد، و گمان هم شباهت به مرغی دارد که یک بال بیشتر ندارد، و بدین گونه تفاوت سیر اهل یقین را با سیر اهل ظن که متضمن فرق بین علم و عرفان است در این تصویر نشان می دهد★. البته مرغی که یک بال دارد چون ناقص است از عهدهٔ پرواز کردن برنمی آید، و ظن هم که علم اهل حس جز بدان منتهی نمی شود نمی تواند در جوّ یقین پرواز گیرد وبا یک بال که دارد اگر هم پرواز کند تمام راه افتان و خیزان می رود، اما علم که یقین عارف است با دو بال می پرد و بی وقفه و تعلل به مقصد می رسد و اگر تمام خلق او را تأیید کنند ذرّه‌یی از آنچه هست در پرواز خویش گرم پوی تر نمی شود، چنانکه اگر تمام عالم هم او را تخطئه نمایند از طعن طاعنان هرگز سستی و تزلزلی به دل راه نمی دهد★. ج

بعلاوه علم عارف از درون سینه می جوشد و گرد وغبار شک و خس و خاشاک حس آن را نمی آلاید، از این رو با علم آن کس که اهل قیل وقال و بحث و استدلال است تفاوت دارد و شک و تزلزل که به علم حسی و ظنی مربوط است در یقین قطعی او راه پیدا نمی کند. مولانا در بیان تفاوتی که بین این دو گونه علم هست تفاوت آب چشمه و آب جوی را★ بر وجه تمثیل خاطرنشان می کند. آبی که از چشمه می جوشد با سرچشمه زاینده وباقی اتصال دارد و کاستی نمی پذیرد، اما آنچه از جوی و کاریز حاصل می شود فانی و «بی وفا» است، از این رو عارف چون

از سرچشمهٔ حیات ابدی سیراب می شود از آبهای بیرونی که علم اهل حس و پذیرای نقصان و فناست مستغنی می ماند. تمثیل مثنوی به احتمال قوی مأخوذ از غزالی است[۱] و مولانا با طرز بیانی که هم یادآور اقوال غزالی است در تقریر آن می گوید وقتی قلعه‌یی از بیرون آب می گیرد چون دشمن قلعه را در حصار آرد آبش را از بیرون قطع می کند و البته در آن حال یک چاه شور که درون قلعه باشد — به ز صد جیحون شیرین از برون★. ج

بدین گونه، علم رسمی هم که از درون جان بیرون نمی آید و عاریه محسوب است وقتی قلعهٔ تن معروض دستبرد مرگ و فنا شود دیگر نمی‌تواند جان باقی را در مقابل هجوم وساوس شیطانی حفظ کند و البته سودی برای آخرت ندارد، چیزی که در آن حال سودی تواند داشت علم حال است که ناشی از قلب است و چون از درون جان عارف می جوشد هیچ دشمن نمی‌تواند موجب نقص و فنای آن گردد. ح

۱۲۶

معهذا ادراک حال عارف وفهم مراتب سیر و کشف روحانی او در حوصلهٔ عام نیست و از همین روست که اهل حس در وی به نظر انکاری می‌نگرند و در حق وی به طعن و تسخر سخن می گویند. درست است که بعضی حکما هم از این نفی و انکار تحذیر کرده‌اند و غرایب احوال عارفان را در بقعهٔ امکان[۱۰] نهاده‌اند، لیکن آن عوالم و احوال چون با مدرکات اهل حس تجانس ندارد در نزد آنها غالباً جز به چشم شک و انکار تلقی نمی‌شود و عارف در بین عوام حال مستی را دارد که در کوی و برزن گرفتار استهزا و ایذای اطفال و عوام می شود و پیداست که اینان ذوق وحال اورا که ورای عبارت و خارج از حوصلهٔ ادراک اهل صحو است درک نمی کنند. الف

تمثیل مست با اطفال کوی، که مولانا آن را در تفسیر یک بیت از کلام سنایی[۱] و در واقع تحت تأثیر مضمون آن به بیان می آورد★، حال این عارف را که از پردهٔ مستوری حق و آنچه وی اولیای خویش را در زیر آن از چشم اغیار مستور می دارد[۱۱] بیرون افتاده است در تقریر حال مستی که از میخانه راه گم می کند

۱/۱۲۵– کیمیای سعادت /۲۹

★/۱۲۵ الــف: ۲۵۳۶/۲ ~ ۳۷۳۶/۲ ب: ۲۵۴۳/۲ ~ ۳۷۴۱/۲ پ: ۳۷۳۵/۲، ت: ۳۷۴۱/۲ ث: ۳۴۶۷/۱ ~ ۱۵۲۱/۳ ج: ۱۵۱۰/۳ ~ ۱۵۲۱/۳، چ: ۳۵۹۶/۶ ~ ۳۶۰۳/۶

تمثیل می نماید و نشان می دهد که عارف هم دربین عوام مثل همین مست راه گم کرده تسخر و بازیچهٔ اطفال کوی می شود. اینکه در طرح تمثیل گویندهٔ مثنوی از حکیم سنایی به عنوان حکیم پرده‌یی سخن می گوید، اگر مراد او همین عنوان باشد [۱۲]، نشان می دهد که وی آن گویندهٔبزرگ صوفی و عارف را از کسانی می داند که خود آنها در پردهٔ غیرت حق مستور مانده اند و بازیچهٔ اغیار نگشته اند — و این نکته‌یی است که از تکریم فوق العاده‌یی هم که مولانا در اقوال و احوال خویش نسبت به حکیم غزنوی دارد[۱۳] مستفاد می شود.

اما تصویر حال این مست گم کرده راه که دایم این سو و آن سو می چمد و در خاک و گِل می افتد و ابلهان بر وی می خندند و کودکان به دنبالش می روند و اورا آزار می کنند و هیچیک از ذوق آن جوهر که جان وی را دگرگون و وی را از خویشتن بیرون کرده است خبر ندارند در کلام مولانا با بیانی لطیف و ذوق‌آمیز* نقش می یابد و در طی آن گویندهٔ مثنوی نشان می دهد که خلق عالم و تمام آنها که از حال و ذوق مستان حق بیخبرند حکم همین اطفال را دارند که هرگز به مرتبهٔ بلوغ واقعی و رهایی از نفس که لازمهٔ آن است نرسیده اند و از بین تمام این اطفال — نیست بالغ جز رهیده از هوی*. م

البته این اطفال نابالغ از حال بالغان و از لذتها و تمتعها که برای آنها حاصل است همان اندازه خبر دارند که طفل نابالغ می تواند از لذت آمیزگاری و شهوت جنسی تجربه داشته باشد، چرا که در پیش آن آمیزگاری که بالغان دارند آنچه نابالغ تحت تأثیر بیداری غریزه ممکن است انجام دهد ذوق و لذت تمتع واقعی را فاقد است. خلق عام هم که مرتبهٔ بالغانِ راه را در نیافته اند از حال و ذوق مردم عارف خبر ندارند و آنها را به تسخر و بازی می گیرند. کودکان در میدان بازی سوارانی می شوند و در عالم پندار چنان می انگارند که گویی بر بُراقی دلدل پی نشسته اند و با آنکه در حقیقت حامل محسوبند خویشتن را محمول [۱٤] می پندارند*، عام خلق هم که دنیای حسی را دنیایی واقعی می شمرند خویشتن را بدان مشغول می دارند و نمی دانند که واقعیت جز در فراسوی پندار آنها نیست. ت

برخلاف عارف، که از عالم حس خفته است و جز به روح بیدار نیست، جاهل، که دل به عالم حس می بندد و آنچه را ظن و گمانی بیش نیست علم می پندارد، د رهمه حال تنها به لذتهای حسی اشتغال می جوید و آنچه را در واقع جز بازیچهٔ کودکانه‌یی بیش نیست جدی و واقعی تلقی می کند. از این رو از حال روح و از تزکیه و اکمال جان غافل می ماند و در لذتهای حسی منهمک می شود. حال وی

با جان علوی که دارد و خود وی آن را مقهور نفس بدفرمای می‌سازد (§ ۱۲۳ الف ــ پ) به آن کس می‌ماند که جبرئیل امین را به ستونی می‌بندد، از تعالی به ملکوت اعلی باز می‌دارد و در حبسگاه خاک برای وی گوسالهٔ بریان می‌آورد★ و این اندازه نمی‌داند که قوت روح لقای حق است با کاه و غله و آنچه قوت حیوان است نمی‌توان او را پرورش داد. پیداست که روح علوی از این تیمار جاهلانه عذاب می‌کشد و از این لذتهای حسی و مادی که بر وی تحمیل می‌شود جز رنج تمتعی نمی‌برد. تمثیل البته موجز است و در مثنوی هم بر سبیل استطراد به بیان می‌آید اما چیزی از شکایت و حکایت «نی» نی‌نامه را هم در این درد و نالهٔ جبریل روح و اسارتش در دنیای حس که از آن تعبیر به ستون و وابستگی بدان می‌شود به یاد می‌آورد. این بستگی یا وابستگی به ستون دنیا در عین حال تصویری است از نفس جاهل و از جانی که هنوز آمادهٔ رهایی از محدودیتهای عالم حس نیست. ث

در واقع آنکه چنین وابستهٔ عالم حس می‌ماند روزنه‌یی به عالم ماورای حس ندارد و از همین رو نمی‌تواند از وسعت و عظمت دنیایی که در ماورای عالم حس واقع است تصوری داشته باشد. مولانا حال وی را تمثیل به میوه‌یی می‌کند★ که بر شاخ درخت جهان چسبیده است و البته تا وقتی خام است به درد خوان مهمان و کاخ‌سرای میزبان نمی‌خورد، فقط وقتی پخت و شیرین و لب گزان گشت آمادهٔ خوانی می‌گردد، و آن وقت است که ــ سست گیرد شاخه‌ها را بعد از آن★. انسان هم فقط وقتی از اقبال و عنایت حق به کمال رسید و میوهٔ وجودش شیرین شد ملک جهان و لذتهای پوچ حسی بر دلش سرد می‌شود و مثل میوهٔ رسیده شاخ را رها می‌کند. ج

البته تعصب وسختگیری هم نشانه‌یی از این خامی است و آنها که در آنچه به دنیای حس مربوط است این گونه سختگیریها نشان می‌دهند به جنین نطفه می‌مانند که درون زهدان هنوز باید از خون تغذیه نماید و لابد آمادهٔ ولادت و رهایی از تنگنای زهدان نیست. اینکه انسان در محدودهٔ عالم حسی حال جنین را دارد که بیرون از قرارگاه ظلمانی خویش نمی‌تواند جایی وسیعتر را به تصور درآورد سرّ قرار و سکون وی را در آنجا بیان می‌کند★. بدون شک اگر در آن حال به این جنین گفته شود که بیرون از جایگاه تنگ محدود او عالمی بس منتظم و دنیای فراخ و روشن هست در این دعوی به دیدهٔ انکار می‌نگرد★ و آن را فریب و دروغ می‌خواند. عامهٔ خلق هم که در تنگنای عالم حسی محدود و مقیّد مانده‌اند هر قدر ابدال و عارفان به آنها خاطرنشان می‌سازند که ورای این دنیای حس هم دنیای دیگر هست و این عالم در پیش آن به چاه تنگ و تیره‌یی می‌ماند باز طمع و علاقه‌یی که به لذتهای حسی

دارند به آنها فرصت نمی دهد تا به این سخن گوش دارند – کاین طمع آمد حجاب ژرف و زفت★. چ

۱۲۷

بعلاوه استغراق در عالم حس حجاب ادراک عقل هم هست و کسانی که از حد حس در نمی گذرند حتی اسباب نامرئی را هم که سراسر دنیای حس وابسته به آنهاست درک نمی نمایند. چنانکه حرکت ذرات کاینات و اجزای عالم جسمانی و همچنین دور ونزدیک شدن آنها را معاینه می بینند اما آنچه را منشأ حرکت آنهاست نمی توانند ادراک و تصدیق کنند. با اینهمه، مخفی بودن بعضی سببها را که به مجرد حس نمی توان آنها را درک کرد دستاویز نفی آنها نباید ساخت. در تقریر این دعوی مولانا حال مورهای سیاه را تمثیل می آورد★ که دانه های گندم و جو را با خود می برند و در حرکت که بر روی نمد سیاه دارند گاه به هم نزدیک و گاه از هم دور می شوند. آنکه مور سیاه را بر روی فرش سیاه و آن هم در زیر دانه یی که از خود مور هم درشت تر می نماید نمی بیند می پندارد دانهٔ جو و دانهٔ گندم خود بخود در روی فرش سیاه به هم نزدیک می شوند یا از هم فاصله می گیرند، اما آن کس که از چنبرهٔ عالم حس بیرون آمده است و محدود به مجرد حس نیست می داند که به هر حال – دانه هرگز کی رود بی دانه بر★! نه آیا همین اسباب ناپیدا بود که سگ ناپاکی را به یاران پاک کهف ملحق کرد و جسم خاکی عیسی مسیح را هم با پاکان چرخ اتصال داد؟ الف

البته دنیای ماورای حس که روح پاکان بدانجا آهنگ دارد دنیای وحدت و یکرنگی است و تنازع و تزاحم که از لوازم جهان حس و ماده است در آنجا راه ندارد و از این روست که عبور از دنیای حس و ورود به عالم ماورای آن در عین حال موجب نیل به عالم صلح و صفا هم هست. وحدت و اتحاد جانهای انبیا و اولیا نیز از همینجاست. در تمثیل مولانا دنیای حس در حکم خشکی است که عالم تلون و تبدل و اقلیم اضداد و الوان است، اما آنها که از محدودهٔ حس رهایی جسته اند به ماهی

۱۲۶/۱- حدیقه/ ۱۱٤

۱۲۶/★ ا ب: ۱/۳٤۲۶ ~ پ: ۱/۳٤۲۷ ~ ، ۱/۳٤۳۰ ت: ۱/۳٤۳۸

ث: ۳/۳۹۹ ~ ج: ۳/۱۲۹۳ ~ ، ۳/۱۲۹٤ چ: ۳/۵۰ ~ ،

۳/۶۰، ۳/۶٤

دریا می‌مانند، از این رو مثل ماهی به آب که دنیای وحدت و یکرنگی است عشق می‌ورزند و با دنیای حس که تلون و سختی و محدودیت ویژگی آن است علاقه‌یی ندارند و به همین سبب — ماهیان را با یبوست جنگهاست★. شک نیست که این تمثیل ماهی و دریا نمی‌تواند عشق و رابطهٔ اولیای حق را با عالم الوهیت بیان کند و این عبارت هم در بیان آن لطایف قاصر است و از عالمی نامحدود تصوری بس محدود می‌دهد★. ب

در هر حال عالم الوهیت که وصول بدان غایت سیر طالبان حق است عالم وحدت و اتحاد است، تنازع و تناهی آنجا راه ندارد، از این روست که انبیا با وجود تمایز و تفاوت ظاهری با همدیگر تنازع ندارند، نور آنها واحد است، نور چراغ نیست که فتیله و روغن در آنها متفاوت باشد، نور خورشید است که هر چند بر در و دیوار مختلف می‌تابد همه جا یک نور است. تفاوتی هم که در ظاهر احوال بین آنها هست همچون تفاوت چراغهایی است که از نور واحد برافروخته باشند★ و البته بین انوار آنها تفاوت واقعی نیست. وحدت جوهری ادیان الهی و وحدت ارواح انبیا هم با آن ذات نامتناهی که اینها نایب آن محسوبند★ از همینجاست. حال آنها حکم عصاره‌یی را دارد که از صدها سیب و آبی گرفته می‌شود و آنجا دیگر اختلاف صورتها که بین سیب و آبی هست در کار نیست، بلکه در آن جوهر واحد که هست — صد نماند یک شود چون بفشری★. پ

۱۲۷/★ الف: ۲۹۵۵/۶ ~ ، ۲۹۶۲/۶ ب: ۵۰۳/۱، ۵۰۴/۱ پ: ۶۷۸/۱ ~ ، ۶۷۴/۱ ~ ۶۸۰/۱۰

۹

داستانهای امثال

۱۲۸ ضرب‌المثلها و قصه‌های کوتاه پرنکته‌یی که نتیجه یا صورت تجسم یافته‌یی از حکمت و مضمون مندرج در آنهاست در مثنوی غالباً نشانه‌یی از ارتباط و اختلاط گوینده با طبقات عوام محسوب است. این گونه قصه‌ها که مأخوذ از امثال یا به نحوی مربوط به آنهاست در اکثر موارد سبب می‌گردد تا معانی انتزاعی و معقول موردنظر در حدّ فهم و ادراک مخاطب عادی محسوس و قابل لمس گردد. از زمرهٔ این قصه‌های امثال[۱] آنچه به اشخاص تاریخی یا داستانی مربوط است احوال چنین اشخاص را مظهر و نمونهٔ احوال و سیرتهایی نشان می‌دهد که بدون این نمونه‌ها تصور چنان احوال برای اذهان عام دشوار به نظر می‌آید. الف

در واقع هر چند پاره‌یی از این قصه‌ها از طریق مثنوی به عنوان امثال در افواه راه یافته است تعداد زیادی هم باید از طریق تداول عام در مثنوی نقل شده باشد یا از صورت ضرب‌الامثال به شکل قصه‌ها و مکالمات شوخ و ظریف بسط و تحول پیدا کرده باشد. به هر حال در غالب این امثال و در قصه‌های مربوط به آنها حکمت عامیانه تبلور پیدا می کند و ارتباط مولانا را با طبقات عامه که وی در مجالس وعظ و تذکیر یا در بین مریدان خاص و مسافران و مقیمان خانقاههای قونیه و دمشق با آنها حشر و نشر یافته است معلوم می دارد. ب

البته کسانی که احوال آنها در این قصه‌ها تجسّم سیرتها یا تجربه‌های نادر و جالب است بعضی مانند حاتم طی و بهلول عاقل وعباس دبس و جوحی و بوبکر ربابی اقوال یا احوالشان در مثنوی مأخوذ از روایات امثال است، اما کسانی مانند دلقک ترمذ، و ضیاء دلق ظاهراً بیشتر در محیط خراسان عهد مولانا زبانزد بوده‌اند و به احتمال قوی احوال طبقات عوام یا اوهام آنها را در باب طبقات دیگر آن ادوار منعکس می کنند. پ

غیر از معدودی اشخاص مشهور که احوال آنها موضوع قصه های ظرفا یا نقل قصه‌سرایان واقع شده است و از آن جمله نام افلاطون و جالینوس★ به عنوان طبیب حاذق و نام سیبویه به عنوان مظهر کمال ذکاوت★ حتی بدون اشارت به قصه هاشان در مثنوی ذکر می شود، پاره‌یی حیوانات، اشیاء و امکنه هم گه گاه به عنوان مظهر برخی اوصاف ذکر می‌گردد که شهرت فوق العاده‌شان گوینده را از ذکر امثال و اقوال مربوط به آنها مستغنی می دارد یا اینکه جرّ جرار کلام نقل قصهٔ آنها را در طی کلام بر گوینده الزام نمی کند. چنانکه ذکر بُراق ودلدل★ به عنوان مرکب کامل، ذکر ذوالفقار★ به عنوان سلیح بی‌مانند، نام کربلا★ به عنوان سرزمین رنج و محنت، و نام کوه اُحد★ به عنوان مظهر صلابت و استحکام در جای جای مثنوی از این جمله است و کثرت نسبی این گونه امثال وتعبیرات درکلام مولانا زبان مثنوی را با زبان محاورات عامه نزدیک نشان می دهد. ت

۱۲۹

در بین نا مهایی که قصه‌هایی در باب آنها در مثنوی هست نام دلقک مسخره و ندیم سیّد اجل نقیب و فرمانروای ترمذ خاطره‌یی از قصه های عصر کودکی مولانا را در بردارد ،واز طرز نقل قصه ها انس و شوق مولانا به لطایف وی و آنچه در ترمذ و بلخ در باب وی نقل می کرده‌اند پیداست. همچنین از عباس دبس که در مثنوی★ بی‌آنکه چیزی از قصه های وی نقل شود نام وی را به عنوان نمونهٔ کامل گدای طماع و بیکاره‌یی که به خاطر حرص نفس به هر گونه مذلت تن در می دهد یاد می شود از اشارتهایی که در اسرارنامهٔ عطار، جوامع الحکایات عوفی و لطایف الطوایف صفی در باب وی هست بر می‌آید که حکایات این شیخ و استاد گدایان نشابور در خراسان غالباً با ذوق و علاقه نقل می شده است و اینکه مولانا با وجود اشارت به نام وی چیزی از قصه هایش را در مثنوی محتاج نقل ندیده است ممکن است به سبب همین شهرت فوق العادهٔ وی در حرفهٔ بنی ساسان [۲] بوده باشد. الف

از بوبکر ربابی هم مولانا جز به اشاره★ در مثنوی یاد نمی کند و هر چند از طرز اشارهٔ به وی در یک غزل دیوان کبیر [۳] هم چنان برمی‌آید که ظاهراً در بین معاصران مولانا نیز کسی با این نام و نشان وجود داشته است، طرز ذکر نام وی در مثنوی نشان می دهد که مراد گوینده طرّار عیاری است که در شعر سنایی هم نام وی

۱۲۸/★ ت: ۲٤/۱، ۲٦۳/۳، ۳٤٤۷/۱. ۲۳۰۰/۲، ۷۲/۳، ۵۱۰/۲

هست[1] و از روایت شمس تبریز[2] هم مستفاد می شود که وی در نظر شمس می بایست باجوحی نیز معاصر و حتی رقیب بوده باشد. همچنین از اشارت مولانا و سنایی برمی آید که یک شگرد معروف او در عیاریها و شیرینکاریهایش «تن زدن» بوده است که التزام سکوت است [٤]، و ظاهراً مراد از این تعبیر آن است که چون معرکه یی بر می انگیخته است و آنچه را می خواسته است در همان معرکهٔ ازدحام حاصل می کرده است قبل از آنکه به دام بیفتد و بازداشت و گرفتار گردد تن می زده است و آهسته و بی سر و صدا از میان معرکه بدر می رفته است. اینکه در **مقالات** شمس هم گفته می شود که این بوبکر ربابی چون با جوحی برخورد هیچ نگفت تا بعد از هنرنماییها که طی آن هر دو عیّار سکوت کرده بودند یکدیگر را باز شناختند اشارتی به همین شیوهٔ تن زدن وی و معامله به مثل رقیب و همکارش جوحی در همین زمینه ها باشد. اما این نکته که بعضی شارحان **مثنوی** با وجود شهرت بوبکر ربابی به عیّاری [۵] وی را از اولیای مستور گمان کرده اند[٦] و تن زدن وی را هم عبارت از التزام سکوت از باب ریاضت و مجاهده پنداشته اند ظاهراً از عدم غور در احوال وی یا از خلط بین نام وی و نام ابوبکر کتانی معروف به چراغ حرم و از پیشوایان صوفیه [۷] ناشی باشد. ب

۱۳۰

اما جوحی یا جحی که در **مثنوی** و نیز در **مقالات** شمس از وی همچون عیاری حیله جوی و اهل طنز و لاغ یاد می شود، در بعضی روایات مظهر گولی و ساده دلی است و با اینهمه «نوادر جحی» و حکایات او چنانکه از **الفهرست** ابن الندیم و **رسالة فی الحکمین** و همچنین کتاب **البغال** جاحظ استنباط می شود ظاهراً وی را قهرمان حکایات مضحک و نادر که درآنها گولی وزیرکی و سادگی و عیّاری با هم همراه بوده است نشان می داده است و از آنچه از شعر و ادب قدما هم برمی آید[1] احوال و اقوال او باید متضمن طنز و هزل بوده باشد. الف

البته هویت تاریخی جوحی محل تردید است و هر چند گفته اند در عهد منصور دوانیقی (خلافت: ۱۵۸—۱۳٦) به سنّ صد سالگی درگذشته است ظاهراً در عهد غزنوی با ابوبکر ربابی معاصر شمرده می شده است و احتمال دارد قسمتی از حکایات وی با قصه های عیاران طراری دیگر چون ابوبکر ربابی و برخی مغفلین و

۱۲۹/۱— دیوان سنایی/۳۲۳ ۲— مقالات شمس، طبع موحد/ ۱٦٦. ۲۵۱

۱۲۹/★ الف: ۵/۲٦۸۰و ۵/۲٦۹۷ و ۵/٦—۲۷۵۵ ب: ۲/۱۵۷۳

مجانین خلط شده باشد،و اینهمه تدریجاً از وی نوعی قهرمان طنز و بلاهت یا در واقع نوعی ضدّ قهرمان شبیه تیل اوبلن اشپیگل+ و جومیلر+ و ملانصرالدین ساخته است[۸] و در مثنوی ظاهراً نقش عیاری وطنز و هزل او بیشتر ازنوادر مربوط به ساده‌لوحیش مورد توجه مولانا واقع شده است، چنانکه وی در حکایت جوحی و زنش اورا نمونهٔ طراری، و در قصهٔ چادر پوشیدنش میان زنان مظهر هزلبارگی و ستم ظریفی نشان می دهد، و حکایت جوحی و جنازه هم آن گونه که در مثنوی است★ بیشتر از ذوق طنز و هزل حاکی است و با روایت‌مشابهی که در داستان اسپانیائی لازاریّودتورمس+ از مضمون آن هست و ظاهراً خود آن‌ازقصهٔ‌ابن‌دراج مأخوذ باشد[۹] از این حیث تفاوت دارد و جنبهٔ گولی و ساده‌دلی کودکانهٔ لازاریّو (§ ۱۶۲ت) در آن نیست. ب

نام بهلول هم در مثنوی ★ اوصاف احوال عاقل مجنون‌نما را به خاطر می‌آورد، اما حکایت نی سواری که در بعضی روایات[۱۰] به وی منسوب است در مثنوی ★ مربوط به او نیست، احتمالاً به عُلّیان مجنون که در کلام مولانا از وی تعبیر به خواجه علیانه شده‌است مربوط باشد. همچنین در حکایت بهلول و درویش★ هم نقش بهلول نقش عاقل مجنون‌نما نیست، بهلول حال رهرو طالبی را دار دکه قطب وقت را درمی یابد و آن اندازه ادراک دارد که دعوی وی را قابل تأیید بیابد و با وی از در انکار و تکذیب عنودانه درنیاید. ب

در بین سایر نامها که ذکر آنها در مثنوی از باب اشارت به روایات عامه و اقوال رایج در افواه به نظر می رسد نام عبدالغوث و ذکر جعفر عیّار را می توان یاد کرد. احوال عبدالغوث★ که زن و فرزند را رها می سازد و نُه سال در بین پریان زندگی می کند و چون به دنیای آدمیان باز می گردد با فرزندان خویش زیستن نمی تـوانـد ازاین رودوباره‌به نزد پریان باز می گردد★ در مثنوی همچون نمونهٔ انجذاب جنس به جنس به بیان می‌آید. سرگذشت وی از بعضی جهات یادآور قصه‌یی است که در باب تمیم الداری و مسافرتش[۲] در اقصای دیار مغرب به نظر می رسد، هر چند این قصه نه از آن مقوله است، لیکن نظیر این گونه قصه‌ها در روایات عامه در آن ایام رواج داشته است و در قصهٔ شهرستان رویین[۳] و حکایت بنات المـاء[۴] هم از این قبیل روایات هست، حتی در الفهرست ابن‌الندیم[۵] به اخبار و روایات مربوط به کسانی اشارت هست که بین آنها با جنیان صحبت و محبت بوده است[۱۱]. اما ذکری که در مثنوی از جعفر عیّار هست★ هر چند بعید نیست جعفرک مقلد مسخرهٔ ملکشاه مراد باشد، بیشتر به نظر می آید مولانا از روی مناسبت لفظی این نام را

برساخته باشد تا در مقابل جعفر طیّار، که در اشارت وی مظهر اهل تحقیق است، جعفر عیار را، چنانکه ظاهر نام وی هم القا می کند، به عنوان رمزی از اهل تقلید عرضه کند. پیداست که این احتمال وجود عیّار مشهوری را هم با این نام و نشان در روایات افواهی و عامیانهٔ عصر وی نفی نمی کند — شاید جعفرک مسخره.[۶] ت

۱۳۱

در بین این گونه قصه‌ها حکایات جوحی که در **مثنوی** است به نحو بارزی ذوق و طراوت فرهنگ عامه را که مأخذ آنهاست نشان می دهد. چنانکه قصهٔ چادر پوشیدنش در میان زنان (§ ۱۹۹ الف ومابعد) خشونت و وقاحت شوخیهای عامیانه را ارائه می کند و نمونه‌یی از قصه‌های مستهجن و هزل‌آمیزی است که گویندهٔ **مثنوی** از آنها قالبی عام‌پسند برای تعلیم می سازد و ذکر آنها در زبان مولانا و در کتابی مانندهٔ **مثنوی** شایسته به نظر نمی‌آید، و اگر به رعایت ذوق سوقه و طبقات عامه در بین مریدان مربوط نباشد خاطره‌یی از زندگی بلخ و ته مانده‌یی از رسوب سقطات بلخی [۱۲] در کلام گوینده‌یی است که هر چند در بلخ نمانده است چون از آن دیار برخاسته است چیزی از لحن کلام اوباش و رنود آنجا ناچار باید در خاطر وی راه یافته باشد. الف

قصهٔ او با زنش، که به کمک وی با طرح نیرنگ قاضی شهر را به دام می اندازد★ و از بعضی جهات یادآور قصه‌یی مشابه در **هزار ویکشب** به نظر می آید[۱]، از جوحی بیشتر تصویر عیار حیله‌گری را ارائه می‌دهد که احوال او با آنچه در قصه‌های دیگر از گولی و سادگی او نقل می کنند تفاوت بسیار دارد. اینجا جوحی که با تمام عیاریها و زیرکساریهای خویش همواره دچار فقری است که در **مثنوی** تقریباً هر فیلسوف هشیار و خردمندی بدان محکوم می نماید★ و ظاهراً از کنایه‌یی تعریض‌آمیز به واقعیتهای اجتماعی که غالباً مایهٔ شکایت زیرکساران عالم هم هست خالی نیست، از شدت درویشی زن خویش را وامی دارد تا با عشوه و دلال کسی را به دام اندازد و به جوحی امکان دهد تا بدین وسیله از این شکار گول با تهدید و

۱/۱۳۰ — لباب الالباب ۱/۵۵ ۲— حبیب السیر ۴/۸—۶۷۷ ۳— مجمل التواریخ والقصص/۶—۵۰۵ ۴- المستطرف ۲/۱۵۸ ۵- طبع تجدد/ ۳۶۷ ۶— الکامل ۸/۱۳۱.

۱۳۰/+ La Vida de Lazarillo de tormes . Joe Miller. Till Eulenspiegel.

۱۳۰/★ ب: ۲/۳۱۱۶ ~ ۲/۲۳۳۸ ~ ، پ: ۳/۷۰۰ ~ . ۳/۱۸۸۴ ~ ت: ۶/۲۹۷۴ ~ ، ۶/۲۹۸۰، ۲/۳۵۶۵ ~

تخویف چیزی حاصل آرد و فاقه و شقاء درمان ناپذیری را که بدان گرفتار گشته‌اند یکچند از این راه رفع و چاره کند. ب

زن جوحی به این قصد نزد قاضی شهر می رود و چنان می نماید که از دست شوی خویش شکایت دارد، قاضی به مشاهدهٔ عشوه و دلال زن در دام عشق جمالش می افتد و از وی در می خواهد تا به اندرون خانه وی درآید و قصهٔ خویش را در خلوت و دور از غلغلهٔ غوغای اهل محکمه عرضه دارد. زن پیشنهاد می کند که قاضی به خانهٔ او قدم رنجه سازد چرا که آنجا خانهٔ خالی است، خصم به ده رفته است و خانه هم پاسبانی ندارد. بالاخره مکر وافسون زن قاضی را به خانهٔ وی می کشاند و چون اندک زمانی بعد از ورود او جوحی بی هنگام در می زند قاضی که در معرض رسوایی و دچار بیم است چون هیچ گریزگاه دیگر نمی یابد به درون صندوقی خالی که در گوشه‌یی از خانه است می رود و جوحی که از پیش با زن خویش در این باب تبانی دارد بعد از ورود به خانه با صدای بلند که قاضی هم در درون صندوق می شنود با زن عتاب وشکایت در می گیرد. از فقر و بی برگی خویش می نالد و به زن بر سبیل عذر و تعارف خاطرنشان می سازد که هر چه دارد البته متعلق به اوست اما به هر حال جز همین صندوق خالی هم چیزی ندارد و تازه خلق به خاطر همین صندوق که می پندارند چیزی در آن هست هرگونه انعام و عطا را از وی دریغ می دارند و به همین سبب باید فردا این صندوق را به بازار برد و در میان چارسو بسوزاند تا سوءظنّی که مانع انعام و عطای خلق در حق اوست از میان برخیزد و همهٔ خلق بدانند — که درین صندوق جز لعنت نبود*. پ

با آنکه زن می کوشد تا وی را از این اقدام بازدارد جوحی همچنان در این باب اصرار می ورزد و قاضی هم تمام شب را در درون صندوق با بیم و خطر به سرمی برد. وفردا چون جوحی صندوق را به بازار می برد قاضی هر طور هست پنهانی به حمال حالی می کند که نزد نایب قاضی برود و از زبان قاضی از وی در خواهد همان صبحگاهان به بازار آید و این صندوق را به هر قیمت ممکن است از این مرد بازخرد و به خانهٔ قاضی نقل نماید. پیداست که این رهایی از دام جوحی برای قاضی به بهای گران تمام می شود. اما این بها فقط آن اندازه است که زندگی جوحی و زنش را فقط برای یک سال تأمین می کند و در پایان این مدت باز آنها را به بی برگی و بینوایی تسلیم می کند. اما سال دیگر که باز محنت فقر و بی برگی به خانهٔ این زن و شوهر روی می آورد، جوحی دیگر بار از زن در می خواهد تا به سرای قاضی رود وشکایت سال گذشته را تجدید کند. اما این بار با آنکه زن از بیم آنکه قاضی وی را باز شناسد از زنی دیگر در می خواهد تا شکایت حال او را از زبان خویش پیش

قاضی عرضه دارد، قاضی از وی می خواهد تا شوهر را به محکمه حاضر آرد. ت
وقتی قاضی از جوحی که وی پیش از آن هرگز او را به چشم نیاورده است درمی خواهد تا نفقهٔ زن را تعهد کند جوحی اظهار افلاس می کند و مدعی می شود که هر چند البته به حکم شرع تسلیم است اما درواقع از بی کفنی زنده است و در حال حاضر چنان بی برگ و بینواست که از حکم ضرورت لحم میته هم بر وی رواست[2]، از این رو شش پنج قمار می زند و اشتغال بدین امر هم به خاطر همین ضرورت بر وی ناروا نیست، و قاضی که هر چند سال پیش به رؤیت جوحی را نشناخته بود باز چون در هنگام بیع و شرای صندوق و کاست و فزود بهای آن در معامله با نایب خویش آواز وی را شنیده بود از همین سخن او را باز می شناسد و اینجا با کنایه‌یی ظریف که خاص طرز بیان مولاناست می گوید پار آن شش پنج را با من باختی، امسال باری این قمار را — با دگر کس باز دست از من بدار★. ث
قصه البته هزل است اما لحن مولانا در نقل آن طوری است که هیچ جا جنبهٔ جدّی خود را از دست نمی دهد، پس دیگر عجبی نیست که اینجا خواننده هم مثل گویندهٔ قصه از آن به این نتیجه برسد که سالک عارف هم وقتی یک بار از قید عالم حسی و این صندوق ابلیس رهایی بیابد دوباره خود را به شش پنج بازیهای ابلیس گرو نمی کند★ و بدان چاه تیره‌یی که با زحمت و محنت از آن بیرون آمده است دوباره باز نمی گردد و بدین سان از جوحی عیار طرار نکتهٔ اخلاقی می آموزد. ج

۱۳۲

داستان امرؤالقیس★ که شعرش وی را مظهر جنگ‌طلبی و شهوتبارگی و جهانجویی نشان می دهد از این «**ملک ضلّیل**» [۱۳] شاعران جاهلی در آخر عمر تصویر تایب زاهدی را می سازد که متاع دنیا را تحقیر می کند، از ملک و فرزند می گریزد، و خلوت و انزوای روحانی را پناهگاه حسرتهای تایبانهٔ روزهای پایان عمر می سازد. با آنکه هنوز در باب هویت تاریخی این شاعر جاهلی گه‌گاه اظهار تردید می شود، این داستان مولانا با آنچه روایات دربارهٔ گویندهٔ **قفانبک من ذکری‌حبیب‌ومنزلِ** [۱٤] نقل کرده‌اند توافق ندارد، و ظاهراً این دعوی که وی به قول گویندهٔ مثنوی «پادشاه عرب بود ~ یوسف وقت خود بود و زنان عرب چون زلیخا

۱/۱۳۱— مآخذ قصص / ٦— ۲۲۱ ۲— شرح اسرار / ٥۰٤

۱۳۱/★ ب: ٤٤٤۹/٦، ۳۱۹۳/۲ ~ پ: ٤٤۸۸/٦ ث: ٤٥٦٦/٦

ج: ٤٥٦۷/٦

مردهٔ او ~ عاقبت این امرؤالقیس را حالی شد که نیمشب از ملک و فرزند گریخت و خود را در دلقی پنهان کرد و از آن اقلیم به اقلیم دیگر رفت در طلب آن کس که از اقلیم منزه است» از مقولهٔ روایات قُصّاص عرب باشد که احیاناً آن را از روی قصهٔ ابراهیم ادهم ساخته باشند تا نمونه‌یی دیگر از احوال کسانی از امرای عرب را عرضه دارند که در جستجوی ملک باقی از ملک فانی گذشته‌اند★ و مولانا هم که آن را در توجیه حال شاهزادگان قلعهٔ ذات‌الصور نقل می کند★ با آنکه حاجت نمی بیند در صحت قصه شک کند اشارت به شباهت آن را با قصهٔ ابراهیم ادهم★ لازم می یابد. الف

به هر حال عشقی روحانی ومقاومت ناپذیر، مانند آنچه شاهزادگان قلعهٔ ذات‌الصور را از قلعهٔ دنیای صورت به آن سوی دیوار چین که رمزی از عالم ماورای حس است می کشاند، امرؤالقیس را هم از خطّهٔ دیار عرب و از دنیایی که زیباییهای صوری آن در نزد وی به تمثالهایی می مانست که بر تختهٔ خاک نقش کرده باشند★ به تــرک مال و جاه وامی دارد و دلق‌پوش و آواره در آفاق ممالک سرگردان می کند و سرانجام در سرزمین تبوک [۱۵] واقع در ثغر شام که مجاور قلمرو روم است به خشت‌زنی مشغول می دارد. ب

بدون شک در این جزء اخیر قصه اثری از داستان مسافرتی که امرؤالقیس را بنا بر مشهور به دیار روم و درگاه قیصر کشانیده است و در روایات راجع به او هم بعضی اسناد آن را تأیید می کند انعکاس دارد، و پیداست که مأخذ روایات مثنوی را در این مورد باید در اخبار رُواتِ شعر جستجو کرد و روایت مربوط به صحبت پادشاه روم با او که منجر به ترک ملک روم و اختیار فقر از جانب او (§ ۱۳۲ت) نیز می شود، هم به احتمال قوی باید مبنی بر روایاتی باشد که گویند مَلِک روم او را بر خلاف انتظارش برای خونخواهی پدر یاری نداد و دست خالی باز گرداند تا در بازگشت به شام در همان نواحی شرقی روم بی نشان شد، و پیداست که قصه‌سازان از اصل ملاقات بین امرؤالقیس و ملک روم چیزی می دانسته‌اند و شاید می خواسته‌اند بی‌مراد بازگشتن وی را از بلاد روم از باب تغیّر حال شاعر و تمسک او به فقر اختیاری نشان دهند. پ

باری برحسب روایت مثنوی چون به پادشاه روم خبر می دهند که امرؤالقیس از ملوک عرب به حدود این ولایت آمده است و اینجا در تبوک — در شکار عشق خشتی [۱٦] می‌زند★، پادشاه روم برمی‌خیزد و شب هنگام به دیدار این ملک عرب می رود، او را دعوت می کند تا در قلمرو وی همچون مَلِک و همچون دوست امارت نماید و خود را با چنان فقر که در خورد ملکان نیست خرسند ندارد. بدین گونه، فصلی مشبع از این گونه فلسفه‌ها بر وی می خواند اما امرؤالقیس همچنان

خاموش می ماند★، آخرالامر چیزی در گوش وی می گوید و وی را نیز چون خود از ملک و مال بیرون می آورد و پادشاه روم هم دست امرؤالقیس را می گیرد و با او یار می شود و در جستجوی آنچه از قدرت و سلطنت به دست نمی آید با هم به بلاد دوردست می روند★.

ت

وقتی در اینجا گویندهٔ مثنوی خاطرنشان می سازد که غیر از این دو کس بسیار ملوک دیگر هم بوده اند که عشق آنها را از ملک و خاندان جدا کرد پیداست که شباهت این قصه را با آنچه در مورد ابراهیم ادهم نیز نقل است در نظر دارد و اینجا می خواهد در وجود امرؤالقیس آن کس را که در قدرت و عزت و جهانخواری ضرب المثل محسوب است قهرمان این زهد و ترک عبرت انگیز ناشی از عشق نشان دهد.

ث

۱۳۳

در بارهٔ دلقک نام که ظاهراً در ترمذ[۱۷] مسخره یی لطیفه پرداز از ندیمان سیّد اجل نقیب و رئیس ولایت بوده است و در عهد کودکی مولانا لطیفه ها و طنزهای وی در بلخ هم مثل ترمذ در افواه عام شهرت داشته است نیز پاره یی حکایات در مثنوی هست که از توجه مولانا به روایات افواهی عامه و حکایات مربوط به قهرمانان ضرب المثلهای آنها حاکی است. نام یا عنوان وی در عین حال یادآور نام تلخک یا طلحک[۱۸] ندیم و مسخرهٔ دیگری است که در برخی روایات به دربار محمود غزنوی منسوب شده است و بعضی حکایات منسوب به او به ظریفان دیگر هم منسوب است[۱۹] و با اینهمه آنچه در مثنوی در باب دلقک و سیّد اجل مذکور است به نظر می رسد از روایات عامیانه رایج در عصر و محیط کودکی مولانا مأخوذ باشد.

الف

در بین قصه هایی که دلقک ترمذ را مظهر و مثال حاضرجوابی و رندی و ظرافت عامیانه نشان می دهد عذر گفتن او را با سیّد در باب نکاح کردن قحبه باید یاد کرد★. وقتی سیّد ترمذ به این ندیم مسخرهٔ خویش پرخاش می کند که قحبه یی را در نکاح آوردی می بایست نخست با ما در میان می نهادی تا ترا با مستوره یی جفت می کردیم دلقک جواب می دهد که پیش از این نُه مستور صالح خواستم همگی —

۱۳۲/★ الف: ۳۹۸۶/۶ ~ ، ۳۹۹۹/۶، ۳۹۸۰/۶، ۳۹۱۳/۶

ب:۳۹۸۶/۶عنوان ت: ۳۹۸۸/۶، ۳۹۹۴/۶، ۳۹۹۷/۶

قحبه گشتند و زغم‌تن کاستم★. اکنون این قحبه را نشناخته و ناآزموده به نکاح آوردم تا خود از آن چه حاصل آید؟ از طنز دلقک مولانا نتیجه می گیرد که چون دوراندیشی و احتیاط بیش از حد بارها انسان را به کارهای ابلهانه واداشته است می توان آنها را کنار نهاد و یکچند به دیوانگی گرایید — که ترک حیله و تمسک به تسلیم و رضاست. ب

در قصهٔ دیگر که سیّد ترمذ با دلقک شطرنج می بازد★، ندیم مسخره در همان دست اول سیّد را مات می کند و چون لفظ «شه شه» را که تعبیری از شهمات کردن و پیروزی است بر زبان می آورد، معروض خشم و قهر این رئیس مستبد شهر واقع می گردد و صفحه و مُهره و تمام اجزای شطرنج بر سرش کوفته می شود، با اینهمه سیّد باز وی را وامی دارد تا یک دست دیگر نیز با وی بازی کند، و وی باز هم سیّد اجل را مات می کند و هنگام آن می رسد که دیگربار مثل بار گذشته صدای شه شه را که در این بازی رسم است بر زبان آورد، اما بیم خشم و پرخاش سید وی را مانع می آید، از این رو از پیش رئیس برمی خیزد، به گوشه یی می رود، خود را در زیر شش نمد پنهان می سازد و روی در لحاف می کشد، چون سید با تعجب از وی می پرسد که این چه کار است، «شه شه» را بر زبان می آورد و برای رفع تعجب وی می گوید که آخر با چون تو خشم آور آتش طبعی — کی توان حق گفت جز زیر لحاف★. پ

قصهٔ دلقک و منادی کردن سید ترمذ★ دهن کجی رندانهٔ عام خلق را در مقابل خودنمایی ارباب قدرت تمثیل می کند. سیّد در شهر منادی راه می اندازد که هر کس در پنج روز از ترمذ به سمرقند رود و از آنجا برای من خبر آرد وی را انعام وافر و گنج ارزنده یی پاداش دهم. دلقک که در ده دورافتاده یی است چون خبر این منادی را می شنود با هول و شتاب بسیار خود را به شهر می رساند، انبوه جمعیت را با عجله می شکافد و در وقتی که هنگام بار نیست از سید اجازه و بار می خواهد و با تمام این شور و هیجان وقتی به حضور سیّد می رسد یکچند سکوت می کند و نَفَس تازه می نماید،و چون رئیس از وی می خواهد تا مطلب خود را زودتر به بیان آرد سرانجام می گوید شنیدم پادشاه کسی را می خواهد تا طی سه روز خود را به سمرقند برساند. من با این عجله از ده به درگاه آمده‌ام — تا بگویم که ندارم آن توان★. ت

نیش طنز البته سیّد ترمذ را که در حال عادی هم زودخشم و «آتش سجاف» است بشدّت ناخرسند می سازد، و شاید این را هم که دلقک مهلت پنج روزهٔ او را سه روزه می خواند اشتباه عمدی طعن‌آمیزی تلقی می کند، و فرمان می دهد که دلقک را به بازجویی و زندان عقوبت کنند. با آنکه دلقک در الزام تأنی در حکم

عقوبت در طی گفت وشنود با سید سخنهایی که در حدّ دلقک ساده‌یی نیست به زبان می آورد★، درهمان شتاب وعجلهٔ ابلهانه‌یی‌که در طرز ورود به دربار سیّد نشان می دهد نیز زیانهایی را که از شتابکاری پیش می‌آید، و اقدام سید در ارسال این پیک مسرع از ترمذ تا سمرقند هم خود یک مصداق آن است، آشکار می سازد، و در عین حال معلوم می دارد که شتاب و هیجان جاهل منکر هم در نفی آنچه ماورای حس است نوعی دلقک بازی است و وی نیز مثل دلقک تمام قدرت و همت خود را فقط مصروف این معنی می دارد که تا عجز خود را از کاری که اصلاً هیچ کس به‌جاآوردن‌آن را از وی توقع ندارد‌نشان دهد★و البته او نیز در این انکار خویش مثل همین دلقک ترمذ جز مستحق حبس و عقوبت نیست. ث

۱۳۴

البته ذکر نام یا اشارت به حال تمام کسانی که در پاره‌یی اوصاف در بین خاص و عام ضرب المثل گشته‌اند نقل حکایات آنها را در **مثنوی** الزام نمی کند، و اگر گویندهٔ **مثنوی** گه‌گاه از حاتم طی به عنوان مظهر کرم★، از حجاج بن یوسف به عنوان مظهر قساوت و خونخواری★، و از یزید و شمر به عنوان مظهر عداوت با آل رسول★ یاد می کند، این اشارتها ذکر قصه‌های آنها را بر وی لازم نمی سازد، و آنچه در این گونه موارد بر سبیل حکایت در **مثنوی** می آید اقتضای جرّ جرار کلام است و چنین حکایتها در **مثنوی** گاه هست و گاه نیست. اما پاره‌یی امثال حکمت‌آمیز کوتاه در افواه عام هست که در **مثنوی** ضمن قصه‌هایی موجز به بیان می‌آید و این ضرب‌المثلهای کوتاه را احیاناً وسیله‌یی برای توجیه دعاوی یا تقریر معانی بلند و دقیق می سازد و در بعضی موارد نیز آنها را به صورت سؤال و جواب (§ ۹۹ الف ومابعد) مطرح می کند. الف

از این جمله است حکایت حال شتر★ که از وی می پرسند از کجا می آیی، جواب می دهد از حمام، و پرسنده زانوان پینه‌بسته و خاک‌آلود او را نشان می دهد و می گوید: درست است، این هم علامتش! یا قصهٔ باز و بط★ که ظاهراً مأخوذ از نظامی گنجوی است[1] اما البته ریشهٔ عامیانه دارد. اینجا وقتی باز بط را دعوت می کند که خود را از آب برهاند و به بالا پرواز نماید تا خوشی و زیبایی دشتها را تماشا کند بط که اهل بلندپروازی جاهلانه نیست جواب می دهد که آب برای وی

۱۳۳/★ب: ۲۳۳۳/۲ ~ ، ۲۳۳۵/۲ پ: ۳۵۰۷/۵ ~ ،
۳۵۱۵/۵ ت: ۲۵۱۰/۶ ~ ، ۲۵٤۳/۶ ث: ۲۵۸۱/۶ ~ ، ۲۵۰۹/۶

حصن امن وسرور است و جدایی از آن را دوست ندارد. همچنین است قصهٔ آن معشوق★ که با عاشق می گوید تو در غربت بس شهرها دیده‌یی، از تمام آنها کدام شهر خوشتر است و عاشق جواب می دهد آن شهری که معشوق آنجاست و هر چند مضمون از مقولهٔ ضرب‌المثل می نماید و در کلام شاعران دیگر از جمله سنایی غزنوی[2] هم هست آنچه در **مثنوی** می آید لطف ایجاز خاص دارد (§ ۸۲ الف ومابعد) که آن را شایستهٔ طرز بیان ضرب‌المثل می سازد. ب

نیز قصهٔ آن غریب که در شهر بیگانه دنبال خانه‌یی می گردد★ و دوستی خانهٔ ویرانی را در نزدیک سرای خویش به او نشان می دهد اما چون با وی می گوید که اینجا اگر سقفی می داشت و حجرهٔ دیگری هم در آن بود برای تووعیالت جایی مناسب در نزدیک ما فراهم بود، وی در پاسخ می گوید که البته مجاورت دوستان خوش است – لیک ای جان در اگر نتوان نشست★. مولانا بدین سان مخاطب را از آنکه دایم در اگر و مگر بپیچد و خیال باطل وی را از حقیقت واقع بازدارد تحذیر می کند و اشارت حدیث **ایّاکُم واللّوفانّ اللّویفتح عمل الشیطان**[3] را در ضمن این قصهٔ مَثَل گونه توجیه می کند. سؤال و جوابی هم که بین سائل با واعظی سخندان در باب فرق بین حق و باطل می رود★ و او در جواب وی گوش را نشان می دهد که این این باطلست و – چشم حقّست و یقینش حاصلست★، هر چند در **نهج البلاغه** [۲۰] و همچنین در برخی مآخذ دیگر[4] به امام منسوب است، در افواه به عنوان نوعی حکمت عام مذکور است و آنچه را عام خلق در عبارتهایی چون **لیس الخبر کالمعاینه**، و شنیدن کی بود مانند دیدن[5] تقریر می کنند، این حکمت جالب را در شکل گفت و شنود حکایت گونه به بیان می آورد. همچنین در قصهٔ آن کس که نان فخفره‌یی را با لذت می خورد★ و در جواب آن کس که از وی می پرسد ترا به این نان جوین کفک زده چگونه رغبت می افتد می گوید چون صبر بر طعام جوع مرا دو چندان که هست می دارد– نان جو در پیش من حلوا شود★، تقریر دیگری از یک ضرب‌المثل عامیانه است که در کلام سعدی[6] هم بدان اشارت هست – **گرنان خشک دیرخوری گلشکر شود**. پ

۱/۱۳۴– سنائی/۳۹۸ چ ۲– مآخذ قصص/۱۲۱ ۳– احادیث مثنوی/۴۹ ۴– مآخذ مثنوی/ ۳–۱۹۲ ۵– امثال و حکم ۲/۱۰۳۳

۶– گلستان، باب سوم، حکایت ۷

★/۱۳۴ الف: ۲۲۴۴/۱، ۱۰۵۱/۳، ۲۲۰۴/۲ ب: ۲۴۴۰/۵ ~ ، ۴۳۲/۳، ۳۸۰۸/۳ پ: ۷۳۹/۲، ۷۴۲/۲، ۳۹۰۷/۵، ۳۹۰۸/۵، ۲۸۳۴/۵ ~ ، ۲۸۳۵/۵

۱۳۵

پاره‌یی قصه‌ها هم هست که هر چند حکایت مستقل می نماید صورتی از یک ضرب‌المثل عامیانه را نیز به نحوی تقریر می کند. از جمله قصهٔ اژدهای افسرده در آفتاب بغداد★ که چون از سورت سرمای کوهستان می آساید در اثر تابش آفتاب دشت جان می گیرد★ و از حرکت او نه فقط خلقی در هزیمت کشته می شود★ بلکه مارگیر را نیز همچون لقمه‌یی در کام می کشد★، هر چند حکایتی تمثیل گونه در باب تحذیر از نفس اوست، در واقع تقریر دیگری از آن مثل عامیانه است که می گوید فلان آب نمی بیند ورنه شناگر قابلی است[1]، معهذا گویندهٔ مثنوی با نقل آن نشان می دهد که نفس سالک حکم اژدهای افسرده را دارد، از سکون و تسلیم او نباید مغرور شد★ چرا که تا ساز و آلت حرکت بیابد و تَف خورشید شهوت بر آن بتابد به جنبش درمی آید و شرّ و خباثت سرکوفتهٔ خود را ظاهر می کند. الف

همچنین حکایت دزد و والی در مثنوی★، هر چند در ظاهر قصه‌یی در تقریر مکافات عمل به نظر می رسد، در واقع توجیه گونه‌یی از یک حکمت عامیانه است که در امثال به صورت «دست بالای دست بسیارست»[2] و «آن کس که بر ضعیفتر از خود ستم کند به قهر قویتر از خود گرفتار می آید» نقل می شود، و خود مولانا هم آن را در بیان این معنی می آورد که «طاغی در عین قاهری مقهور است و در عین منصوری مأسور». در قصهٔ مولانا، دزد قوی پنجه خواجه‌یی ضعیف را مقهور می سازد و مال وی را بزور از وی می گیرد اما در همان حال والی در می رسد و دزد را به قهر خویش دچار می سازد. اگر دزد آنجا که خواجه با وی به مقاومت برخاست از پیش وی می گریخت والی دیگرچریک وحَشَر برای توقیف و عقوبت او برنمی انگیخت، بدین گونه قاهری دزد که خود وی آن را غلبه می پنداشت عین مقهوری بود — زانکه قهر او سر او را ربود★. ب

آنچه گدای کور با سگ کوی می گوید نیز هر چند در ظاهر حکایت گونه است، در واقع از مقولهٔ ضرب‌المثلهای جاری است. اینجا گدا با سگ عتاب می کند که همگنان تو در کوه گور می گیرند و در مقابل آنها — کور می گیری تو در کوی این بَدست★! اینکه قصه را مولانا در یک جای دیگر مثنوی★ هم به بیان آورده است شاید نشان آن باشد که خود وی آن را بیشتر همچون مثل یا تمثیل عام تلقی می کند و طرز بیانش هم مؤید این احتمال هست، چرا که در نقل تمثیل از مضمون واحد در هر مورد نتیجهٔ دیگر را در نظر می آرد. پ

۱۳۶ بعضی از این قصه‌ها که حکمتها و امثال عامیانه را به صورت سؤال و جواب تقریر می کند متضمن نتایج عرفانی خاصی است که فقط از طرز تلقی مولانا حاصل می آید، و هرگاه از دیدگاه خاص وی بدان ننگرند شاید آن اندازه لطف و ظرافت را که حکایت در **مثنوی** دارد در آن نتوان یافت. از این جمله است مثَل آن کاروان★ که چون به قریه‌یی می رسد دری را باز می بیند، یک تن از اهل کاروان که از محنت سرما و خستگی راه به جان آمده است می گوید در این سرما و بردالعجوز که هست بهتر آن است — تا بیندازیم اینجا چند روز★. اما از آن سوی در بانگ می آید که آنچه داری بیرون انداز — وانگهانی اندرآ تو اندرون★. قصه شامل طرز تلقی عارفانه‌یی است که از قولی مثل گونه ایهام لطیفی را که در آن مضمر است ادراک می کند، و با نقل آن مولانا نظر به بیان این نکته دارد که سالک راه حق تا خودی خود را که مانع وصول به مقصد است از خود جدا نکند و بیرون نیندازد در هیچ منزلی ازمنازل راه به دولت قبول نایل نمی آید. الف

همچنین در آنچه به نام قصهٔ بط بچگان که مرغ خانگی پروردشان در **مثنوی**★ به بیان می آید، مولانا حال عارف روحانی را تمثیل می کند که هر چند خود پرورش ازعالم جسمانی دارد توقف در آن برایش ممکن نیست و عاقبت به عالم روحانی خویش می گراید. آنچه منشأ این دعوی است قولی مثَل گونه است از مقولهٔ حکمت عامیانه که می گوید بچهٔ بط اگر چه در زیر مرغ خانگی سر از تخم برآرد در میان خاک نمی ماند و سرانجام روی به دریا می آرد. اینکه اصل مضمون جز قول مثل گونه‌یی نیست از آنجا برمی آید که نظیر آن را هم از حکایت کدورت بین شیخ مجدالدین بغدادی و شیخ نجم الدین کبری نقل کرده‌اند[1] و هم از قول شمس تبریزی در آنچه خود وی به پدر خویش گفته است ودر **مقالات** وی آمده است[2]. با اینهمه نتیجه‌یی عرفانی که مولانا از نقل قصه می گیرد لطف بیان خاصی دارد. ب

از همین گونه قصه های امثال است قصهٔ گفت و شنود بین تشنه و دیوار★ که هم از مقولهٔ زبان حال است و طی آن تشنه‌یی که دیوار وی را از جوی آب جدا می دارد خشت خشت از دیوار برمی کند و به درون جوی آب می اندازد و چون آب به

→

۱۳۵/۱— امثال و حکم ۱/۱٤ ۲— همان کتاب ۸۰۵/۲

۱۳۵/★ الف: ۹۷٦/۳، ۱۰٤۳/۳، ۱۰٤۸/۳، ۱۰۵۱/۳،

۱۰۵۳/۳—٤ ب: ٤۵٦۱/۳ ~ ، ٤۵٦۳/۳ پ: ۲۳٦۰/۲، ۱۰٤۵/٤~

زبان حال از وی می پرسد که این کار از برای وی چه فایده دارد در پاسخ وی خاطرنشان می سازد که کندن هر خشت فاصلهٔ او را از آب کمتر می کند و هر بانگ هم که از آن برمی آید به او جان تازه درمی دمد و آن کس که عشق آب ندارد ا لبته لذت این بانگ را در نمی یابد و چون از این حدیث بیگانه است شک نیست که از این میان — نشنود بیگانه جز بانگ بلق★[۲۱]. پ

نظیر همین مضمون را مولانا در قصهٔ تشنه و جوزبن★ هم در مثنوی به بیان دیگر نقل می کند. در اینجا مرد تشنه که آب را در گودالی پست دسترس‌ناپذیر می یابد بر جوزبُنی که در کنار گودال رسته است بالا می رود واز آنجا جوزها به درون آب می افشاند، وقتی وی را ملامت می کنند که این جوزها را آب می برد و از افشاندن آنها در آب هم چیزی عاید تو نمی گَردد جواب می دهد که از این افشاندن قصد من جوز نیست، من همان بانگ آب و آن جلوهٔ حباب‌را که نشان آب است طالبم★و پیداست که آنکه تشنه است جز آنکه گردِ آب بگردد و بانگ آب بشنود کاری ندارد. به هر حال در این قصه و در داستان تشنه و دیوار، مولانا از اقوال و امثالی که با حدیث شوق تشنه به آب مربوط است در تقریر لطایف عرفانی استفاده می کند و آنها را از اصل عامیانه‌یی که دارند به نحو بارزی تصعید و تعالی می دهد. ت

از سایر قصه ها که همچنین مأخوذ از بسط و توسعهٔ ضرب المثلهاست حکایت مثَل گونه‌یی است در باب سؤال و جوابی که بین درویشی زبان‌آور با فرومایه‌یی خودپسند روی می دهد★. وقتی این فرومایه به این فقیر پرخاش می کند که اینجا هیچ کس ترا نمی‌شناسد، وی جواب می دهد که اگر عام خلق مرا نشناسند غم نیست چرا که من باری خویشتن را می شناسم، اگر قضیه برعکس می بود جای غم بود که در چنان حال خلق بینای من می بود و من از دیدن خویش نابینا بودم. جواب درویش یادآور قول آن بزرگ است که به قول شیخ در محفلی وی را می ستودند سربرآورد و گفت من آنم که من دانم[۳]. با این حال لطیفه‌یی که در کلام این درویش هست غور و عمقی لطیفتر و عارفانه‌تر دارد. ث

همچنین سؤال و جوابی که بین مادر و بچه مطرح می شود★ قصه‌یی مَثَل گونه یا ضرب المثلی قصه مانند به نظر می آید که نشان می دهد چارهٔ قبل از وقوع با همه کس و در همه جا از پیش نمی رود و آنچه شخص برای مقابله با حریف می اندیشد بسا که حریف هم هما ن را به خاطر آورده باشد. وقتی این مادر به بچهٔ خویش می گوید که اگر شب هنگام در گورستان یا جای سهمگین شبحی پیش چشمت آمد دل قوی دار و بر آن حمله آر که از پیش تو می گریزد کودک جواب

می دهد که آخر آن شبح هم مادری دارد و اگر مادر او نیز همین نکته را به وی تلقین کرده باشد چه باید کرد؟ اینجا نه فقط این نکته که شبح و خیال هم مادری دارد نکته‌یی عارفانه و در خور فکر مولاناست، این معنی هم که خصم نیز ممکن است حیلهٔ انسان را از پیش اندیشیده باشد نشان می دهد که چرا عارف با ترک حیله خویشتن را از حول و قوهٔ خویش خارج می سازد و راه نجات را در تسلیم به حکم حق می جوید. ج

قصهٔ آن زن که شویش وی را به طلاق تهدید کرد★ نیز از همین گونه است. در این سؤال و جواب که ظاهر قصه را ناظر به تقریر یک حکمت تجربی می دارد سرّی هست که نشان می دهد ترک شهوت و هوی هر چند تلخ و دردناک است باز از آن تلخی ودردی که از بُعدِ حق حاصل می آید بیشتر تحمل کردنی است، و ریاضتهای شاق هر قدر هم دشوار باشد وقتی ترک آنها منجر به خذلان و وانهادگی انسان گردد از قبولش چاره نیست. اینجا وقتی زن از درویشیِ شوهر و سختی زندگی خویش شکایت می آغازد و سرآستین جامه را که بس درشت و زشت و چرکین شده است به مرد نشان می دهد مرد عذر می آورد که من مرد درویشم و نفقه و کسوتی هم که می توانم در مورد تو عهده کنم همین است اگر با آن سر نکنی ناچار باید دل بر طلاق و فراق نهاد وباید دید که — این درشت و زشت جامه را بهتر می یابی یا طلاق و جدایی را؟ جواب در نظر گوینده که به سرّ خاص آن هم ناظر است پیداست، اما زن هم حق دارد اینجا پیش خود بیندیشد که طلاق و قطع الفت به نعمت رهایی از فقر و کلفت می ارزد و از این تهدید محنت و وحشتی در دل نباید راه داد. چ

۱/۱۳٦— نفحات الانس/ ٤۲۵ ۲— مآخذ قصص/ ۸٤ ۳— گلستان، باب دوم، حکایت ۸

۱۳٦/★ الف: ۱۱۳۱/٦، ۱۱۳۲/٦، ۱۱۳۳/٦ ب: ۳۷٦٦/۲ ~ پ: ۱۱۹۲/۲ ~ ، ۱۲۱٤/۲ ت: ۷٤۵/٤ ~ ، ۷۵۱/٤ ث: ٤۳۳۱/٦ ~ ج: ٤۹۰۳/٦ ~ چ: ۱۷۵۸/٦ ~

۱۰

داستانهایی از تفسیرها

۱۳۷ در بین قصه‌های مثنوی تعدادی داستانهای دیگر هم هست که احوال منکران انبیا یا صالحان سلف و داستانهایی مشابه را بر سبیل تمثیل یا مثل طرح می کند تا مفهوم قهر یا لطف الهی را که با چنان احوال مربوط است و مضمون آنچه را از دقایق و اسرار مشیت که بر سرنوشت انسانی قاهر و حاکم است نزد مخاطب محسوس و قابل تصور سازد و بدین گونه فهم اشارات گوینده را برای آنها که در این باب جز با نمونه‌های حسی یا آنچه بدان می ماند اقناع نمی‌شوند تا حدی آسان نماید. چنین داستانهامخصوصاً آنچه از تفاسیر مأخوذ است به سبب انتساب به قرآن کریم و به نسبت تطابق با اشارت وحی در نزد مخاطب مثنوی به مثابهٔ واقعیت تاریخی تلقی می‌شود و البته گوینده هم مثل خوانندهٔ مثنوی آنها را کمتر از شواهد حسی قابل اعتماد نمی‌یابد. از اینجاست که مولانا آنها را غالباً از باب عبرت و بر وجه تمثیل یاد می کند و در نقل آنها احیاناً به توجیه احوال و اسرار اولیا و تزییف اقوال منکران نظر دارد و تاحدی می خواهد در این موارد نیز سرّ یاران طریقت هم به طور ضمنی — گفته آید در حدیث دیگران★. الف

البته در مورد برخی از این قصه ها آنچه در مثنوی آمده است گه گاه از پاره‌یی اشارتهای کوتاه درنمی گذرد و ظاهراً جرّ جرار کلام ذکر تمام قصه را بر گوینده الزام نکرده باشد معهذا همین اشارتهای پراکنده هم با وجود ایجاز و اجمالی که درآنها هست غالباً نکات عمده و حسّاس قصه را متضمن است و خوانندهٔ مثنوی برای آنکه مفهوم تعلیم رمزی یا انتزاعی کلام وی را در حد امری محسوس قابل تصور بیابد به تفصیل جزئیات آن نیازی ندارد. ب

از این جمله است قصهٔ اصحاب کهف که مأخوذ از قرآن کریم (۹/۱۸ ~)

و مبنی بر جزئیات مذکور در تفسیرهاست. البته اشارت به احوال این یاران غار ــهفت خفتگان+ــ که برای فرار از صحبت اهل شرک و هوی و به خاطر حفظ آیین هدی زندگی آسوده و بی دغدغه‌یی را که یقظهٔ آن ناچار مصروف خدمت و نیایش دقیانوس+ نام پادشاه مشرک روم می شد رها کردند و درون غاری در نزدیک شهر افسوس در آسیای صغیر[۱] به حکم مشیت حق در خوابی طولانی ★ که بر موجب اشارت قرآن کریم (۲۵/۱۸) سیصد و نه سال به طول انجامید و بیداری از آن مقارن با انقراض عهد شرک و پیروزی آیین حق بود[1] در مثنوی هر چند جز با اجمال و اشارت نیست باری قصهٔ آنها را متضمن تقریر و تبیین پاره‌یی لطایف معنوی نشان می دهد که البته بدون توجه به این داستان فهم آن گونه لطایف برای خوانندهٔ عادی ممکن نیست. پ

به هر حال مولانا به مناسبت تقریری که ضمن توجیه و تبیین سرّ و حقیقت خواب دارد وقتی در باب احوال عارف خاطرنشان می سازد که وی بی خواب هم از احوال دنیا فارغ و غافل است با درج و تضمین بخشی از اشارت قرآنی (۱۸/۱۸) قصهٔ اصحاب کهف را به اجمال برسبیل تمثیل یاد می کند★، و اینکه در جای دیگر هم وقتی حالت خواب را چاشنی و نمونه‌یی از حال بیداری اولیا نشان می دهد★ باز به این قصه اشارت می نماید و اولیا را به اصحاب کهف مانند می کند★ تصویری روحانی اما زنده و پویا از حال اصحاب کهف را در وجود اولیای حق و در شخص عارف واقعی عرضه می دارد. در عین حال وجود این اولیا هم که در هر زمان به صورت مستور یا غیرمستور در بین خلق زندگی می کنند هرگونه تردیدی را در باب قصهٔ اصحاب کهف از خاطر مخاطب می زداید، و در تبیین این دعوی مولانا خاطرنشان می کند که هر کس چشم معنی برگشاید و نیک در اطراف خود بنگرد نظیر این خفتگان غار را در پیرامون خود نیز می تواند یافت، و اگر نمی یابد از آنجاست که بر چشم و گوش وی مُهر است و به همین سبب از ادراک این حقایق محجوب است ــ و ممنوع★. ت

اینکه حال عارف در بیداری هم حال خفتگان کهف را در خواب طولانیشان به خاطر می آورد شباهت بین حال قلب مؤمن را در پنجهٔ تصرف و قدرت مشیت، که در حدیث **قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن**[2] بدان اشارت است، با حال «تقلیب» اصحاب کهف، که به حکم فحوای اشارت قرآن کریم (۱۸/۱۸) دست قدرت الهی آنها را به ذات الیمین و ذات الشمال می گرداند، نیز به خاطر مولانا القا می کند، و گویی این ذات الیمین و ذات الشمال در مورد عارف تعبیری است از

تحول بین عالم حس و عالم غیب و از اینجاست که حرکت عارف از خود او نیست از تقلیب حق است★، و مادام که از شواغل حس در خواب است از زیر خواب سر در عالم یقظه‌یی که بیداری قلب است★ برمی‌آورد، و با اینهمه چون در پنجهٔ تقلیب حق از خودی خود مسلوب است در واقع از عالم حس خفته است و به همین سبب از آنچه در عالم حس بر وی می‌رود خبر ندارد★و وجود او به کوه می‌ماند که انعکاس صدایی که در آن می‌پیچد ممکن است خیر باشد یا شر، اما آن صَدای او هر چه باشد — ذاتِ کُه باشد ز هر دو بیخبر★. ث

باری اصحاب کهف که خفتگان از دنیای حس و رستگان از تدبیر و اختیار خویشند رمزی از اولیای وقت محسوبند و اولیای حق نیز مانند آنها مادام که مقید در عالم حس هستند به عالم ماورای آن نیز مجال عبور و نفوذ دارند و بی‌آنکه در عالم حس مدخل ظاهری به دنیای ماورای آن، عالم عدم و عالم هست نیست‌نما، وجود داشته باشد آنها از همین اقلیم وجود حسی خود، درعدم در می‌روند و باب نه★. مولانا به مناسبت ذکر خواب طولانی آنها خاطرنشان می‌کند که آن سیصد و نه سال خواب نزد آنها همچون یک روز بی‌اندوه و لَهْف می‌نمود★ همان یک روز هم فقط وقتی برای آنها محسوس شد که ارواحشان دوباره به ابدان بازآمد و محکوم تصرف و تدبیر عالم حس شدند. اولیا هم وقتی از استغراق خویش باز می‌آیند خود را در قید شواغل حسی می‌یابند و از اینجاست که عالم حس را شایستهٔ توقف و درنگ نمی‌یابند و ترجیح می‌دهند با هجرت از آن به عالم ماورای حس که عالم هست نیست‌نماست التجا جویند. چنانکه اصحاب کهف هم وقتی التجا به خواب طولانی و دنیای غار می‌برند خود را از تکلیف و اختیار که در چنان حالی یقظه‌شان را مصروف دقیانوس می‌دارد★ بیرون می‌کشند وخواب را سرمایهٔ ناموس می‌یابند و چنین خوابی هم، که در واقع رمزی از حال بیداری اولیاست، آنها را از اینکه آنچه را خلاف حق است نصرت یا نیایش کنند باز می‌دارد و از هماهنگی با دنیای شرک و کفر دقیانوسی حفظ می‌کند. ج

۱/۱۳۷ — طبری I /۷۷۵ ~ ۲— احادیث مثنوی/۶

۱۳۷/+ Dacius the seven sleepers of Ephesus

۱۳۷/★ الف: ۱۳۶/۱ پ: ۳/۴۰—۲۹۳۹ ت: ۳۹۲/۱، ۳۱۸۶/۱، ۳۱۸۷/۱، ۶/۱— ۴۰۵ ث: ۲۱۹/۶، ۴۴۶۳/۶ ~ ، ۲۱۷/۶ ~ ، ۳۱۹۱/۱ ج: ۳۵۵۴/۳، ۲۹۳۹/۳، ۳۸/۲

۱۳۸

با آنکه قصهٔ دقیانوس و اصحاب کهف با داستان تعقیب و آزار نصاری به وسیلهٔ مخالفان قوم مربوط است، این جنبهٔ آن به سببِ ایجازی که در اشارت مولانا راجع به آن هست در **مثنوی** انعکاس ندارد، اما داستان زجر و تعقیب نصاریٰ بر دست مخالفان در **مثنوی** مخصوصاً در قصهٔ «اصحاب اخدود»، مجال بیان می‌یابد که در عین حال نمونه‌یی از صبر و پایداری اهل ایمان در مقابل جور و آزار کفّار را نیز نشان می‌دهد و طرفه آن است که جبار جاهل یک لحظه از خود نمی‌پرسد که چرا نباید خود او از آنکس که مورد ایذا و تحقیر اوست درس ایمان و عبرت بیاموزد؟ الف

البته خود مولانا مأخذ قصهٔ این پادشاه جهود را که در هلاک قوم عیسی رو نمود★ به قرآن کریم (۸۵/۹—۴) حواله می‌کند و در خطاب به طالب تفصیل داستان می‌گوید — قصه برخوان و السما ذات البروج★. غالب مفسران هم این پادشاه را با ذونواس پادشاه حمیری یمن تطبیق کرده‌اند که گویند نزدیک یک قرن قبل از ظهور اسلام می‌زیست و در حدود سنهٔ ۵۲۳ میلادی در زجر و تعقیب نصارای نجران اهتمام بسیار ورزید[۲] و آن گودال (=اخدود) پرآتش که بر موجب روایات مشهور وی به وسیلهٔ آن عبدالله بن الثامر[1] یا عبدالله بن السامری[2] و سایر نصارای نجران را تهدید کرد موجب انصراف نصاریٰ از آیین خویش نشد و با آنکه تعداد زیادی از نصاری در آتش و شکنجه تباه شدند از دین خویش بازنگشتند. ب

در بین این مؤمنان نصاریٰ داستان زنی آمده است که هر چند از سه طفل او دو تن را در آتش افکندند از دین خویش بازنگشت، چون خواستند طفل شیرخواره‌اش را در آتش اندازند درصدد برآمد از کیش خویش دست بدارد اما کودک به سخن درآمد و وی را از آن کار بازداشت[3]. هر چند داستان اخدود مذکور در سورة البروج قرآن را بعضی علما قابل تطبیق با نصارای نجران و ذونواس نمی‌پندارند [۳]، مولانا در روایتی که از این قصه عرضه می‌کند بی‌شک به همین داستان ذونواس نظر دارد که قطعاً آیین یهود داشت، اما یهودی شدنش به احتمال قوی بیشتر برای اظهار نفرت به عنصر غاصب و فاتح حبشی در یمن بود تا از باب اعتقاد دینی، والبته تعقیب و آزار وی در حق نصارای اهل نجران هم در نزد خود وی ظاهراً برای مبارزه با غلبهٔ آیین این غاصبان بود و جنبهٔ دینی نداشت. پ

اما اینکه در روایت مولانا پادشاه جهود مؤمنان را به سجده و نیایش بتان وامی‌دارد★ ظاهراً نه از آن روست که گویندهٔ **مثنوی** گه‌گاه لفظ جهود را در مفهوم کافر و نه منحصراً یهودی به کار می‌برد، بلکه حاکی از توجه گوینده به رواج عقاید

تجسیمی و تمثال پرستی در بین قوم است که از دیرباز در بعضی معابد و مجامع آنها وجود داشته است[٤] و اسناد بت پرستی به قهوم یهود در اینجا به هیچ‌وجه، چنانکه بعضی محققان پنداشته‌اند[۴]، متضمن اشتباه و مسامحه در نزد مولانا نیست. ت

در بین نکته‌هایی که مولانا در طی این داستان مطرح می کند تأویل رمز بت★ و ارتباط آن با نفس بت‌ساز آدمی است که شهوات و اغراض آن دایم بتهای تازه می سازد و انسان را بدانها مفتون می دارد. همچنین آنچه از زبان طفل خردسالی در بارهٔ دنیای ماورای حس در خطاب به مادر می گوید★ و عظمت و لطف مرگ و حقارت تشویش و اندوه آن را به وی نشان می دهد لطف و جاذبه‌یی کم‌نظیر به این قصهٔ مولانا می بخشد، چنانکه در پایان حکایت هم عتابی که پادشاه جهود به آتش می کند و او را به سبب تقصیری که در سوختن مخالفان دارد ملامت می نماید و مخصوصاً جواب آتش که نشان می دهد عناصر و ارکان و تمام وسایط و اسباب عالم مسخّر مشیّت الهی هستند و هر چه می کنند به امر و مشیت اوست★ طرز تلقی مولانا را از مسألهٔ اسباب و خرق اسباب بیان می دارد و حاکی از ایمان و خلوص گوینده است در آنچه در این باب به عقاید و اصول کلامی مربوط است. ث

معهذا این نکته که مولانا این جهود مذکور در قصهٔ اصحاب اخدود را از نسل آن جهود دیگر که با قصهٔ بولس مربوط است (§ ۱۳۹الف‌ومابعد) می داند البته خالی از اشکال نیست، اما از قراین برمی آید که مولانا نه در قصهٔ اصحاب اخدود نظر به شخصیت تاریخی ذونواس دارد، و نه در حکایت پادشاه جهودی که وزیر او نقش منسوب به بولس را در روایات اهل تفسیر دارد به این نکته می اندیشد که آن پادشاه ناچار می بایست به عصر عیسی و بولس قریب‌العهد باشد و با عهد ذونواس و اصحاب اخدود فاصلهٔ بسیار داشته باشد. و شک نیست که فاصلهٔ زمانی و مکانی بین عهد بولس و عصر ذونواس تصور انتساب نژادی آنها را دعویی بعید جلوه می دهد، اما نظر مولانا ظاهراً تجانس روحی و انتساب روحانی است که بین این دو پادشاه جهود مخصوصاً در مخالفت با نصاریٰ وجود دارد و بالضروره متضمن وجود انتساب ظاهری و نژادی بین آنها نیست. ج

۱۳۸/۱– یعقوبی ۱۶۱/۱ ۲– ثعالبی/ ۴۳۶ ۳– همان کتاب /۴۳۸ ٤– شرح مثنوی شریف ۳۰۸/۱

۱۳۸/★ ب: ۷۴۰/۱ ~ ۷۴۱/۱ ت: ۷۶۹/۱ ث: ۷۷۲/۱~ ، ۷۸۵/۱ ~ ، ۸۲۹/۱ ~

۱۳۹

در قصهٔ پادشاه و وزیر جهود*، که مولانا پادشاه قصهٔ اصحاب اخدود را هم از نسل او و در واقع ادامه دهندهٔ سنت او می خواند، برخلاف داستان ذونواس، پادشاه جهود برای مبارزه با آیین عیسی از آتش و تهدید سخن نمی گوید بلکه چون در می یابد که زجر و قتل و تعقیب و تغذیب در این مورد فایده‌یی ندارد به القای وزیر مکراندیش خویش درصدد برمی آید با حیله و تدبیر، که همدستی و فداکاری عنادآمیز این وزیر مکار آن را برایش ممکن می سازد، در بین نصاریٰ تفرقه و نزاع پدید آورد و بدین سان آیین عیسی را از بسط و رواج بازدارد. الف

داستان این وزیر که به اشارت پادشاه و در دنبال قراری که با او دارد به میان نصرانیان می آید و در بین آنها اختلاف می افکند در بعضی مآخذ، از جمله **قصص الانبیاء** نشابوری[1]، به بولس رسول منسوب است، و هر چند قصه چیزی ا ز مخالفت بولس رسول را قبل از نصرانی شدنش تصویر می کند در واقع جز همین معنی هیچ ارتباطی با بولس واقعی ندارد. مولانا هم ظاهراً بدان سبب که در اثر آشنایی با نصارای قونیه و شام اسناد این اختلاف و تفرقه را به شخص بولس نامقبول می یافته است نام او را در اصل حکایت نیاورده است و عمداً او را وزیر یک پادشاه معاند نشان داده است. معهذا توطئهٔ این وزیر را با پادشاه خویش ظاهراً از قصهٔ بوف و زاغ در «باب البوم والغراب» **کلیله و دمنه**[2] یا حتی از داستان اخشنواز در جنگ پیروز ساسانی در **طبری**[3] الهام یافته باشد و به هر حال با این ترکیب ابداعی بین اجزای قصه هم نقش منسوب به بولس را در ایجاد تفرقه بین نصاریٰ قابل حذف ساخته است و هم قصهٔ خود را در تقریر معنی مقصود تأثیر و جاذبهٔ بیشتر بخشیده است. ب

طرفه آن است که وزیر جهود بعد از جلب اعتماد نصاری امیران آنها را — که به قول مولانا ده امیرو دو امیر بودند* – یک یک در نهان مورد عنایت و تکریم خاص خویش می کند و به نام هر یک از آنها طوماری شامل اصل و زبدهٔ تعلیم مذهب می سازد که مذهب پیروان وی را از مذهبهای دیگر جدا می کند، و سپس خود را در خلوت می کُشد* تا این اختلافات بعد از او پایدار بماند و آیین عیسی را از درون متلاشی سازد. اما آنچه در این طومارها هست مبادی اختلاف فرقه های نصاریٰ حتی بر وجهی که متکلمان اسلامی گفته اند نیست، تعداد فرقه های قوم هم در واقع به هیچ وجه موافق با تعداد این امیران — که تعدادشان یادآور تعداد حواریان عیسی است — نیست. بعلاوه تعداد طومارهایی هم که محتویات آنها یک یک در حکایت مثنوی ذکر می شود شانزده طومار است، درصورتی که امیران قوم دوازده تن بیش نیستند، و

پیداست که مولانا در آنچه از محتویات طومارها ذکر می کند نظر به بیان نمونه یی از مسائل مورد اختلاف اهل مذاهب دارد، نه اینکه خواسته باشد مسائل مورد اختلاف فرقه های نصاریٰ را طرح نماید.

در هر حال مولانا می خواهد نشان دهد که مرد دون حرف اهل حق را می دزدد و ساده دلان را می فریبد* و به خطا و ضلال می اندازد. قصه یی را هم که در تبیین این دعوی بر سبیل تمثیل نقل می کند از روایتی می گیرد که اهل تفسیر غالباً در باب منشأ اختلاف نصاری[۴] و بعضی متکلمان در باب پیدایش فرقه های نسطوری و یعقوبی و ملکایی در مسألهٔ تثلیث و وحدت و کثرت طبیعت مسیح نقل می کرده اند [۵] و چون خود مولانا جز توجیه اصل دعوی که امکان ایجاد تفرقه و اختلاف از طریق مکر و خدعه و به منظور انحراف اذهان عام از حقیقت به وسیلهٔ شیادان و مدعیان است نظر دیگر ندارد، در آنچه به عنوان نمونهٔ مبادی اختلافات ذکر می کند، مانعی نمی بیند که مسائل مورد اختلاف از مبادی خاص مورد بحث نصاریٰ نباشد و برای آنکه کلام نا مفهوم و دشوار فهم نشود بیشتر محیط مجادلات متکلمین اسلامی عصرخود وی را تصویر کند.

در بین نکته های جالبی که مولانا اینجا در ضمن حکایت مطرح می کند وجود این گونه دجالان فریبکار است که وسوسهٔ آنها موجب گمراهی است و البته سالک طریق حق باید از فتنهٔ آنها به خداوند پناه جوید*. نکتهٔ دیگر آن است که خسارت چنین مکرعنودانه درهرمورد دیگر نیز مثل مورد این وزیر بیشتر عاید شخص مکراندیش بدخواه می شود، چنانکه اینجانیز زیانی به دین عیسی نمی آید،به خود وزیر می رسد که از نادانی با قدیم ناگزیر پنجه می زند* و جز خسران و حرمان بهره یی نمی برد.

ث

در گفت و گوهایی نیز که ضمن حکایت بین این وزیر مکراندیش بامریدان نصرانی وی هست هم مسألهٔ فنای مرید در شیخ با هر چاشنیی از عشق و شوق مریدانه در میان می آید*، و هم بحث در باب خلوت و عزلت که مشغولی سالک به احوال درون وی را بدان می خواند* عنوان می شود. بعلاوه وزیر اضلالگر که نزد مریدان گول وساده دل همچون شیخ راستین و انسان کامل مظهر الهی محسوب است در دفع اعتراض و قیل و قال مریدان مثل یک عارف واقعی آنها را از بحث واحتجاج که خاص اهل قال است باز می دارد* و آنهارا با لحنی که پیداست به حقیقت حالشان از نظرگاه مکر و غدر خویش نظر دارد سُخرگان گفت و گو* می خواند و از اینکه به آنچه در ورای حس و فکرت ظاهر هست* نمی اندیشند ملامت می کند و با

توجه به مکر عنودانه‌یی که خود وی در مورد آنها در دل می پرورد پیداست که جای این ملامت هم هست.

ج

در پایان حکایت هم، ضمن اشارت به انجیل و اینکه نام احمد هم در آن مذکور است، خاطرنشان می کند که در طی این منازعات و اختلافات کسانی از نصاری که در پناه نام احمد مستجیر می مانند★ از فتنهٔ این وزیر اضلالگر گزندی نمی‌یابند، و این هم نتیجه‌یی است که مرتبهٔ جامعیت انسان کامل در وجود رسول ما توجه به آن را در کلام مولانا الزام می کند، و اکثر بحثهایی که در طی حکایت پیش می‌آید به مولانا فرصت می دهد تا برخی مسائل عرفانی رایج در نزد صوفیه عصر را مطرح بحث سازد.

چ

۱٤۰

قصهٔ دیگری که هم از طریق تفسیرها در مثنوی با تفصیل نقل شده است حکایت اهل سباست که داستان ناسپاسی آنها به اجمال و ایجاز در قرآن کریم (۱٤/۳٤ ~) هم هست، و آنچه در تفسیرها در این باب آمده است خاطرهٔ دنیای باستانی یمن و احوال اقوام مَعین و سبا و حمیر را در طول ادوار ماقبل اسلام با بعضی روایات تورات در باب سرزمین سبا به هم درمی‌آمیزد، و البته این خصب و وفور سرزمین قوم سبا که غیر از اشارات مذکور در تورات و روایات اسلامی الواح وکتیبه های مکشوف جدید هم در باب اقوام باستانی یمن آن را تأیید می کند با سیل عَرِم و انهدام سدّ مأرب (ح ۵٤۲ میلادی) که مقارن با ظهور اختلافات محلی و رقابتهای بین‌المللی بوده است زوال می‌یابد [٦]. نعمت و راحت قوم دستخوش فنا می گردد و از تمام آن تمدن و تجمل جز خاطره‌یی باقی نمی‌ماند. در این خاطره هم قصهٔ اهل سبا و زوال نعمت و آبادانی سرزمین آنها منسوب به کفر و کفرانی می شود که لازمهٔ فراغ و بیقیدی اقوام نعمت پرورده است، و البته ترک جهد و رفض اهتمام در تدارک آنچه دوام نعمت را تأمین می کند مایهٔ عمدهٔ ویرانی سدّ مأرب باید باشد که

۱۳۹/۱– طبع یغمایی/ ۳۹٦ ۲– طبع مینوی /۱۹۱ ~ ۳– مآخذ قصص/۷ ٤– تفسیر ابوالفتوح ۲/۵۷۸ ~

۱۳۹/★ الف: ۱/۳۲٤ پ: ۱/٤۵۸، ۱/٦٦۲ ت: ۱/۳۱۹ ~

ث: ۱/۳۸۷، ۱/۵۲۱ ج: ۱/۵۹۸ ~ ، ۱/۵۹٤، ۱/۵۹۱ ~ ، ۱/۵٦۵، ۱/۵٦۸ چ: ۱/۷۳۲

خود آن جز پاداش کفران و سزای کاهلی و دلزدگی نیست، و به همین سبب روایتهایی که در این باب از طریق تفسیرها و بر وفق اشارت قرآن کریم (۱۷/۳۴) منشأ قصهٔ مثنوی واقع می گردد، احوال منکران سبا را همچون احوال قومی تصویر می کند که به علت کفران نعمت به و بال زوال دچار گشته‌اند و فرجام حال آنها همچون وسیله‌یی برای عبرت و تنبیه بدکاران بر وجه تمثیل به بیان می آید. الف

چنانکه از روایات قُصّاص و اهل تفسیر برمی آید[1]، سرزمین قوم سبا شامل دوازده شهر است که آبهای جاری و درختان بسیار آنها را آبادان می دارد، اما قوم حق نعمت به‌جای نمی آورند، کفران و طغیان می ورزند. خداوند دوازده سیزده پیغمبر بدانها می فرستد اما آنها از غیّ و ضلال خویش باز نمی آیند. شادی و سیری آنها را دلزده می کند و با انبیای خدا در صدد انکار و احتجاج برمی آیند، و البته همین مایه کفران و طغیان کافی است تا نعمت و راحت آنها را به زیان آرد و تباه کند. لزوم تأمل در سرّ این قصهٔ قرآنی و اینکه از آن هرگز نباید به ظاهر قصه، که جز پژواگ و صَدای ضعیفی ازصوت حقیقت چیزی نیست★، اکتفا کرد در مثنوی از همان آغاز طرح قصه خاطرنشان می شود، و این معنی نشان می دهد که مولانا در این قصه رمزی شگرف را جستجو می کند و از احوال آنها، که به قول وی خام و اهل جنون — اهل صِبا — بودند، آیینه‌یی برای تصویر حال کسانی سازد که جز به دنیای حس نمی اندیشند و هر چه را به ماورای حس مربوط باشد از ستیهندگی انکار می کنند. ب

بدین گونه قوم سبا که مظهر کفران و طغیان تصویر می شوند حتی از آنچه برای همه کس مایهٔ راحت و رضاست نیز خرسندی نمی یابند، و این ناخرسندی همواره عیش آنها را منغص می دارد و این نیز سزای آنهاست. به هر حال قوم با آنکه در راحت ونعمت مستغرقند از بیدولتی تمام این نعمت و راحت را ملال‌انگیز و بیمزه می یابند، حتی از اینکه باغهاشان خرم و شهرهاشان به هم نزدیک است، چنانکه در قرآن کریم هم (۱۸/۳۴) هست، لب به شکایت می گشایند★. هر چند تقریر این ملال و دلزدگی [۷] به مولانا مجالی می دهد تا خود را تسلیم جوش معانی وجوش اندیشه‌هایی کند که یکچند وی را از دنبال کردن داستان اهل سبا باز می دارد، باز وقتی دوباره آن را به یاد می آورد★ سرزمین سبا را بیشتر تصویری از یک شهر افسانه‌یی★ —نوعی ناکجاآباد شقاوت— می یابد که گویی هیچ چیز جز دروغ و غرور در آن راه ندارد، و هر چند در آن همه چیز هست، از آنجا که اهل آن از همه چیز بی نصیب و از همه چیز سرخورده و دلزده به نظر می آیند، گویی در تمام شهر هیچ چیز نیست و اگر هیچ چیز هست پوچ و توخالی است. پ

در این تصویر رمزی که سرزمین سبا را به صورت شهری افسانه‌یی مطرح می کند تمام این اقلیم فراخ پرنعمت با شهرهای آراسته و به هم پیوسته‌یی که دارد به زندانی تنگ می ماند که اهل آن با وجود کثرت و انبوه از سه تن ناشسته روی خام★ تجاوز نمی کنند. از این خامان ناشسته روی هم آنکه از فاصلهٔ دور همه چیز را می بیند در واقع کور است و آنچه را نزدیک اوست نمی بیند، آن کس هم که تیزگوش و شنواست کر است و صدایی را که از نزدیک می آید نمی شنود و خود به گنج آگنده‌یی می ماند که یک جو سنگ هم زر در درون آن نیست، چنانکه آن سومین کس هم با آنکه دامان جامه‌اش دراز است در حقیقت عریان است و هیچ جامه‌یی بر تن ندارد. این ساکنان شهر افسانه‌یی دنیای خود را که کوری و کری و عوریشان آن را دنیای فریب —دارالغرور— نشان می دهد از بیم آنچه ظاهراً هرگز واقع نمی شود و برای آنها هم جای نگرانی ندارد رها می کنندو به ده می روند، اما چون کفر و غرور و حماقت خود را همه جا همراه دارند در آنجا هم مثل شهر دل به همین غرور و فریب خوش می دارند. مرغی را که یک ذرّه گوشت بر تن ندارد اما فربه هم هست به سیخ می کشند و هر یک به قدری از خوردن آن مرغ فربه می شوند که از زفتی و سطبری در جهان نمی گنجند و با این حال از شکاف در بیرون می جهند و ناپدید می شوند. ت

به هر حال این اهل دارالغرور، که جز یک کور دوربین و یک کر تیزشنو و یک برهنهٔ دراز دامن بیش نیستند، مظهر و نمونهٔ خلقی محسوب می شوند که در دنیای حس مقید مانده‌اند و آنچه را در ماورای آن است ادراک نمی کنند. از نعمتهایی هم که در دنیای حس بهرهٔ آنهاست و می بایست آنها را برای نیل به آنچه مربوط به ماورای حس است آماده سازد لذت نمی برند و جز به آنچه حس و ماده به آنها عرضه می دارد نظر ندارند. ازین رو از عوالم ماورای حس که کمال آنها در نیل بدان است بی بهره می مانند و با آنکه بسیاری چیزها را از آنچه به آنها مربوط نیست می دانند از آنچه به خود آنها و به دنیای درونشان مربوط است غافل و بیخبرند، و انبیا را هم که می کوشند تا آنها را به آن عوالم آشنا نمایند انکار می کنند. ث

آنچه گویندهٔ مثنوی در شرح این تمثیل به بیان می آورد★ نشان می دهد که مولانا سرزمین سبا را در ذهن خویش به مثابهٔ نوعی مدینهٔ جاهله تصویر می کند. گویی در نزد او شهر سبا تصویر مدینه‌یی است که اهل آن مفهوم سعادت را درک نمی کنند، وجود آن به خاطرشان هم نمی گذرد، و اگر بدان ارشاد گردند نیز آن را درنمی یابند[۲]. پیداست که از اهل چنین مدینهٔ جاهله‌یی هم می بایست آن اصرار در

کفر و آن پافشاری در انکار دعوتهای انبیا را نیز که مولانا به اهل شهر سبا نسبت می‌دهد انتظار داشت، و اینکه آن سه تن خامانِ ناشسته روی در همین شهر افسانه‌یی مولانا از پیش سپاهی که می‌آیند★ و بیم آن است که آنچه را آنها دارند از همه — خاصه از آن برهنهٔ دراز دامن— بربایند★ می گریزند به احتمال قوی باید اشاره‌یی باشد به ناخرسندی اهل مدینهٔ جاهله از بشارت و انذار انبیا، و از اینکه آنها را به نعمت پایدار روحانی دعوت می کنند،و آنها که جز به دنیای حس که نیست هست نما است نمی نگرند و از نعمت پایدار بی زوال که به عالم ماورای حس تعلق دارد بویی نبرده‌اند ترجیح می دهند از همان مرغ فربه که ذرّه‌یی گوشت بر تن ندارد خود را سیر کنند و از شهری که آنها را در آنجا به نعمتهای لایزال و فناناپذیر دعوت می کنند دوری گزینند و به اقلیم دیگر که هم دنیای نعمتهای ناپایدار است روی بیاورند. این هم که اهل شهر افسانه شهر را رها می کنند و به ده روی می آورند رمزی از شوق و علاقه‌یی است که ناشسته رویان مدینهٔ جاهله به عالم حس دارند و مولانا در مثنوی ★درداستان‌شهری و روستایی (§ ۲۱۰الف ومابعد) نیز آن را به طور ضمنی نقد و تقریر می کند. ج

باری در قصهٔ اهل سبا، پیغمبران دعوتگر که از جانب خداوند به نصیحت و ارشاد اهل سبا می‌آیند (§ ۱۰۶ ~)، و هر چند تعداد آنها در برخی روایات[۳] دوازده تن آمده است در نزد غالب اهل تفسیر موافق با آنچه در اشارت مولاناست★ سیزده پیغمبر بوده است[۴]، چون جاهلان کافر نعمت را به شکر و ایمان می خوانند آنها در کفر و انکار می افزایند و از آنچه مایهٔ راحت و غفلت آنهاست و پیغمبران آن را عطای خداوند درحق آنها می خوانند اظهار ملال هم می کنند★. این نکته که در آنچه اهل سبا در مقام احتجاج و مشاغبه با انبیا بر زبان می رانند لحن ملحدانه پیداست در عین حال از آن روست که اقوال انکارآمیز کافران بدان گونه هم که در قرآن کریم در نقل دعاوی و احتجاجات «اصحاب قریه» می آید (۱۳/۳۶ ~) نیز در اینجا انعکاس دارد، و در واقع این الحاد و زندقه زبان حال یا ذریعهٔ استدلال تمام کسانی است که عالم ماورای حس و نعمتهای لایزال آن را نمی توانند بپذیرند و در ردّ آن بیشتر طالب آنند که تعلق خود را به عالم حس توجیه وتبیین نمایند. ج

اگر انبیا هم سرانجام در مقابل این احتجاجهای کفرآمیز بیحاصل مأیوس می شوند و قوم را با چون و چراهای منکرانه و اضلال انگیز خویش به خود رها می کنند نه از آن روست که مولانا می خواهد جواب منکران را قانع کننده نشان دهد وناخواسته سوءظن کسانی را که بعدها مجرّد نقل احتجاج منکران را دستاویز اظهار

شبهه در ایمان وی به بعث و نشر جلوه داده‌اند قابل تأیید نماید، بلکه بی‌تردید مخصوصاً برای آن است که می‌خواهد نشان دهد مادام که خلق در دام تقالید باقی می‌مانند در مدینهٔ جاهلهٔ خویش با تمسک به آراء و آداب آباء سلف همچنان در بند غیّ و ضلال گرفتار می‌مانند و این کوری علاج ناپذیرشان که در طی توالی نسلها همچون میراث پدران از یک نفس به نفس دیگر منتقل شده است★ آنها را در این گند و فساد جهل وکفر پابرجا و ثابت نگه می‌دارد و از نور هدایت که جز اهل رشاد و کسانی که به تعبیرمولانا شعله‌خوار باشند★ بدان راه ندارند محروم و محجوب می‌دارد. ح

۱٤۱

داستان هاروت و ماروت هم که در قرآن کریم (۱۰۲/۲) به ایجازنقل می‌شود در **مثنوی** ★ بر تفصیلی که از تفسیرها مأخوذ است مبتنی است. مولانا ماجرای حال و مآل آنها را نمونه‌یی از آنچه صوفیه استدراج می‌خوانند می‌یابد و آن را بر سبیل الزام عبرت در جای جای **مثنوی** می‌آورد تا نشان دهد که از امتحان حق ایمن نباید بود و بر قدس و زهد خویش اعتماد نتوان کرد، چرا که تا وقتی غرور خودی و خودنگری در سالک باقی است احتمال لغزش منتفی نیست و در سلوک راه حق جز با تکیه بر عنایت او و جز با نفی خودی نمی‌توان از تهدید زلّت در امان ماند. الف

هاروت و ماروت، که نام آنها را اهل تفسیر سریانی خوانده‌اند[1] و نزد بعضی محققان که قصهٔ آنها را از تأثیر عناصر ایرانی و بابلی خالی نیافته‌اند نام آنها یادآور الفاظ خورتات و امرتات تلقی می‌شود، آن گونه که از روایات تفسیرها برمی‌آید و در **مثنوی** هم از همان مآخذ نقل می‌شود، دو فرشته‌یی بودند که چون ملایک آسمان از ظلم و بیرسمی وفساد شایع در بین بنی‌آدم بر خود می‌بالیدند و خداوند از آنها

۱/۱٤۰– قصص الانبیاء /۹– ۳۵۸ ۲– فارابی، آراء اهل المدینة الفاضله، طبع ف.دیتریصی، ٦۱/۱۸۹۵ ۳– قصص الانبیاء /۹– ۳۵۸ ٤– مآخذ قصص ۱۱۳/

۱٤۰/★ ب: ۳/۳–۲۸۲ پ:۳٦۸/۳، ۲٦۰۰/۳ ~ ، ۲٦۰۱/۳ ~ ت: ۲٦۰٦/۳ ج: ۲٦۲۸/۳ ~ ، ۲٦۱۲/۳، ۲٦۱۷/۳، ~ ۲۳٦/۳ چ: ۲٦٦۹/۳، ۵/۳– ۲٦۷٤ ح: ۳۰۸۰/۳ ~ ، ۳۰۹۰/۳

خواست تا برای امتحان صورت انسانی بپذیرند و با شهوتهای انسانی به زمین فرود آیند تا معلوم گردد که آیا آنها در مقابل وسوسه های شهوات نفسانی مقاومت توانند کرد یا نه؟ این دو تن که از همه عابدتر و خاشعتر بودند آمادگی خود را برای این امتحان اعلام کردند و در واقع همین غرور عبادت و اعتماد بر زهد آنها را به این اشتباه انداخت و غیرت حق موجب سقوط و سرنگونیشان گشت*. ب

به هر حال قیاس کار آن گونه که در آسمان به خاطر آنها آمد در زمین راست نیامد*، و فرق حال که از دیدهٔ آنها مخفی مانده بود آنگاه پدید شد که شراب شهوتهای نفسانی آن هر دو را مستِ غفلت ساخت، و چون به خاطر آن زن که زهره نام داشت به خمر و زنا و قتل و بت پرستی افتادند از عروج به آسمان محروم ماندند. زهره که نام اعظم خدای را از آنان آموخت خدای عزّوجل صورت وی بگردانید (=مسخ) تا کوکبی گشت و چون وی بدین سان مسخ شد به آسمان رفت و کوکب ناهید شد. اما هاروت و ماروت به سبب غروری که از اعتماد بر قدس خویش بر آنها دست داد به سقوط ابدی محکوم گشتند و سرنگون در چاه بابل معذّب ماندند، تا به آنها که طالب فتنه اند و ازجستجوی آن باز نمی ایستند جادویی[۲] بیاموزند. پ

مولانا وقتی به مناسبت اشارت به امتحان حق، قصهٔ هاروت و ماروت را دوباره در مثنوی* مطرح می کند آن را نمونه یی از سوء خاتمت تلقی می کند که چون غرور عبادت و اعتماد بر طهارت این دو فرشتهٔ گستاخ مغرور را از استدراج حق غافل می دارد* دچار آن می گردند. در این حال نیز از غایت غرور پیش خود می پندارند که می توانند خویشتن را از آلایش گناه نگه دارند و نمی دانند که پیش پای آنها دام ناپیدایی* هم هست: استدراج. ت

البته استدراج حق کسانی را که از رحمت وی بی بهره اند از هر نوع محنت و ابتلا که می تواند مایهٔ جلب رحمت گردد دور می دارد، آنها را در طغیان و ضلال خویش رها می کند و بدین گونه پله پله و پایه پایه به عقوبتی که در فرجام کار در کمین آنهاست نزدیک می سازد، و کسانی که بر موجب فحوای اشارت قرآنی (۱۸۲/۷) از آنجا که خود نمی دانند در معرض استدراج حق واقع گشته اند از غرور پیروزی و بی گزندی که در طی غفلت و خودبینی به آنها دست می دهد مست و بیخود می شوند و مآل حال خود را به خاطر نمی آورند، و اینجا گویندهٔ مثنوی با لحنی که در آن تشویش و ملامت را به هم درمی آمیزد زیرکانه از مخاطب ناشناس خویش بر سبیل استفهام القائی می پرسد* وقتی استدراج که نشان بُعد و خذلان است چنین مستی دارد، قرب و لطف حق که معراج سالک است چه مستیها خواهد داشت! ث

اما آنچه مولانا در باب آن زن که با هاروت و ماروت فساد کرد و با اینهمه ستارهٔ زهره شد و تعالی یافت می گوید لطف و ظرافت دیگر دارد و دقت و مهارت فوق‌العادهٔ او را در استخراج لطایف معنی از جزئیات حوادث قصه نشان می دهد. در این مورد وقتی قصهٔ این عورت را به خاطر می‌آورد که به قول وی چون از کار بد پشیمان و زردروی گشت خداوند او را مسخ کرد و به زهرهٔ فلکی تبدیل نمود★ این سؤال را که ناچار برای مخاطب کنجکاو هم دست می دهد برایش مطرح می گردد که وقتی زهره کردن یک زن «مسخ» محسوب است آیا در قید آب و گل ماندن روح هم نوعی مسخ نیست؟ جواب مولانا البته پیداست، و کیست که نالهٔ نی و حکایت و شکایت غربت روح را در «نی نامهٔ» **مثنوی** از زبان وی شنیده باشد و اینجا این دعوی را تصدیق نکند که به هر حال این گرفتاری در قید جسم هم برای انسان مسخ و نکالی است که چون برخلاف آن مسخ که بر زهره رفت این یکی روح را از عالم علوی به عالم سفلی می کشاند — پیش آن مسخ این بغایت دون بود★. ج

۱۴۲

داستان بلعم باعور قصهٔ دیگری از امتحان حق و استدراج اوست و نشان می دهد که سالک نباید به قوّت پرهیز اعتماد کند، چرا که غرور زهد ممکن است وی را دچار خذلان و حرمان نماید. قصهٔ **مثنوی** ★ البته بر روایات قُصّاص و اهل تفسیر مبتنی است، اما نام بلعم در قرآن کریم مذکور نیست و آنچه را در آنجا (۱۷۵/۷ ~) اهل تفسیر به حکایت بلعم یا بلعام مربوط دانسته‌اند و در طی آن حال آن کس که از آیات حق منسلخ می گردد و به راه شیطان و هوی می رود به حال سگ که در همه حال زبان از دهان بیرون می آورد مانند می شود صریح در وقوع مسخ نیست، برخی از مفسران هم آن را متضمن اشارت به امیّة بن ابی الصلت ثقفی و دیگران دانسته اند. با اینهمه مولانا و بسیاری از صوفیه قصهٔ بلعم را نمونه‌یی از احوال کسانی تلقی کرده‌اند که رشک وغرور آنها را از درگاه حق دور می سازد و اعمال آنها را احباط می کند. الف

این بلعم باعور، چنانکه از روایات قُصّاص و اهل تفسیر برمی‌آید، زاهدی از

۱/۱۴۱ــ کشف الاسرار ۲۹۶/۱ ۲ــ همان کتاب /۲۹۸

۱۴۱/★ الف. ۳۳۲۱/۱ ~ ب: ۳٤۱۷/۱ پ: ۳٤۲۵/۱ ت: ۷۹۶/۳ ~ . ۸۰۱/۳، ۸۳۰/۳ ث: ۸۰۲/۳ ج: ۵۳۵/۱، ۵۳۹/۱

اهل کنعان بود، صاحب علم و تقوی که مستجاب الدعوه بود و اسم اعظم خداوند می دانست. گویند وقتی موسی در دنبال خروج از مصر همراه با قوم خویش به سرزمین کنعان رسید در ارض بلقاء، پادشاه ولایت این بلعم را الزام کرد تا برخلاف میل خویش و بررغم آن آیتها که در این باره از باب منع و تحذیر بر وی ظاهر شد در حق قوم دعای بد کند تا راه بدان سرزمین نیابند. دعای او هم سبب شد تا قوم در تیه سرگردان گردند، و چون موسی از دعای او واقف گشت او نیز در حق وی دعای بد کرد تا خداوند او را از آن علم و ایمان که داشت منسلخ کرد، و او خود به سبب این دعای ناروا ملعون شد و همچون سگی گشت [۸] که دایم زبانش از دهان بیرون بود. ب

البته ذکر بلعام باعور (=بعور) در تورات (سفر اعداد، باب ۲۵—۲۲) هم هست اما وی بر رغم الزام و اصرار بالاق —پادشاه ولایت— که از وی می خواهد تا قوم موسی را لعنت نماید آنها را دعا می کند و خشم پادشاه را بر ضد خویش برمی انگیزد. به احتمال قوی اینکه بعضی اهل تفسیر اشارت کریمهٔ **وَاتْلُ علیهم نَبأَ الذی آتیناه آیاتنا فانسلخ منها فَأَتْبَعَه الشیطان فکان من الغاوین** (۱۷۵/۷) را با آنچه در پی آن هست به بلعام راجع نمی دانند و آن را متضمن اشارت به امیّة بن ابی الصلت یا ابوعامر راهب می پندارند[۱] به همین معنی مربوط باشد. پ

معهذا در مثنوی احوال بلعم باعور را تصویری از حال کسانی تلقی می کند که به حکم قضا به سوء خاتمت دچار می گردند. خود او به سبب اعتمادی که به کمال حال خویش داشت با موسی که گزیدهٔ حق بود پنجه زد و فرجام کارش — آنچنان شد که شنیدستی تو حال★. و این حال، که او را مثل ابلیس «لعین» در امتحان آخرین رسوا کرد★، نمونه‌یی از حال تمام کسانی است که رستگاری در تقدیر آنها نیست و به همین سبب به آنچه خواجهٔ شیراز «بازی غیرت» [۹] می خواند و استدراج در لسان صوفیه تعبیری از آن است دچار می‌آیند، و با توجه به احوال آنهاست که مولانا خاطرنشان می کند از بین زاهدان صد هزاران کس مانند ابلیس و بلعم در جهان بوده‌اند اما استدراج حق این دو تن را از پردهٔ ستاری بیرون می‌آورد — تا که باشند این دو بر باقی گواه★. ت

۱/۱۴۲— کشف الاسرار ۷۹۰/۳؛ عرایس المجالس/ ۲۳۹ ~

۱۴۲/★ الف: ۳۲۹۸/۱ ~ ت: ۳۳۰۰/۱، ۷۴۶/۱، ۳۳۰۲/۱

۱۴۳ قصهٔ نمرود هم که نمونه‌یی از استدراج حق را در مورد جباران نشان می‌دهد مثل قصهٔ فرعون که نمونهٔ دیگری از همین مقوله است سعی بیهوده پادشاه جابر را در جلوگیری از ولادت طفلی که می‌بایست معارض ملک او گردد [۱۰] در بردارد★، و اینجا نیز مثل آنچه در مورد فرعون روی می‌دهد بر رغم جهد بی توفیق نمرود، ابراهیم که می‌بایست قدرت و جبروت او را با بتانش درهم بشکند زاده می‌شود★. اما داستان ولادت و پرورش یافتن خود نمرود نیز نمونهٔ طرفه‌یی از استدراج حق را در مورد جباران جهان تصویر می‌کند و نشان می‌دهد که لطف حق از هنگام ولادت طفل بی پناه وانهاده‌یی را در کنف عنایت می‌پرورد، او را به سلطنت می‌رساند، و او که نجات و حیات خود هر دو را از عنایت و لطف ماسبق دارد و حتی قدرت سلطنت را هم بی‌آنکه از میراث پدر یافته باشد★ مدیون لطف اوست از غلبهٔ این غرور همهٔ عمر و قدرت خود را در کار طغیان مصروف می‌دارد، و آن گونه که از احوال نمرود نقل است، با آن سه کرکس که بر گردونه می‌بندد می‌کوشد تا به آسمان عزیمت نماید و با خدای آسمان به قتال پردازد★ و در همهٔ این طغیانها استدراج حق با او مدارا می‌کند و طفلی را که با وجود «ظلمات نسب» دعوی خدایی دارد در این سرکشیها و بیدادیها امهال می‌نماید. الف

داستان ولادت و پرورش نمرود در **مثنوی** با آنچه در **جوامع الحکایات** عوفی در باب ولادت شداد بن عاد از زبان عزرائیل و در مخاطبه با رسول خدا نقل می‌شود[1] شباهت تمام دارد، اما عزارییل قصهٔ ولادت و پرورش طفل را در **مثنوی** در جواب سؤالی که از خطاب الهی به وی می‌رسد به بیان می‌آرد★، و طرز پرورش طفل هم تا نیل به سلطنت با احوال نمرود — که گویند بعد از ولادت به امر پدرش کنعان به دست هلاک سپرده شد، و وقتی هم از امواج طوفان رهایی یافت ماده پلنگی وی را پرورش داد، و بالاخره هم بعدها از طریق رهزنی و از آن پس که نادانسته پدر خویش را، مثل آنچه در قصهٔ اُدیپوس+ نقل شده‌است، به قتل رسانید بغصب بر تخت و تاج وی دست یافت — بیشتر موافق می‌نماید تا با قصهٔ شداد عاد که به موجب روایات[2] بعد از برادر خویش به سلطنت رسید. ظاهر آن است که قصهٔ شداد را آن گونه که در **جوامع الحکایات** است از روی قصهٔ نمرود ساخته‌اند و قسمت مربوط به ولادت و پرورش نمرود را به دوران کودکی او منسوب داشته‌اند تا مرگ بی هنگام او را درست در هنگامی که می‌خواست به آخرین آمال خود دست بیابد مایهٔ عبرت و تأثر جلوه دهند. ب

این نکته که در روایت **مثنوی** ، برخلاف آنچه در حکایت **جوامع الحکایات** آمده است، عزرائیل نمی گوید که در بین همهٔ خلق دلم بر دو کس سوخت و به همین سبب هم در روایت وی لازم نمی آید که معلوم گردد آن کس که در پایان کار و بعد از نیل به قدرت و سلطنت اما قبل از آنکه بتواند آخرین آمال خویش را تحقق بخشد محکوم به هلاک می گردد و پاداش تجبر و طغیان خویش را می یابد همان طفل از طوفان رسته است نشان می دهد که اصل قصه در باب شداد نیست و مسألهٔ هلاک ترحم انگیز طفلِ از طوفان رسته هم در طرح قصه مطرح نیست، چنانکه هر چند هلاک شدن سلطان جبار مقتدری چون نمرود با نیش پشه‌یی حقیر هم می تواند جالب تأثر و ترحم ملک الموت و مایهٔ عبرت و حیرت خوانندهٔ قصه شده باشد در روایت **مثنوی** هیچ اشارت به امکان عزرائیل در باب فرجام کار جبار و طرز مرگ حقارت آمیز او نمی شود و پیداست که جای آن هم نیست. اینکه شیخ عطار هم در **الهی نامه**[۳] قصه‌یی مشابه در باب ولادت نمرود در میان موج طوفان دارد و لطف الهی را در نجات طفل و در پرورش دادن و برکشیدن او در نظر کروبیان آسمان هم مایهٔ اعجاب نشان می دهد و سرانجام آن را نشانهٔ استدراج حق فرا می نماید[۱۱]، داستان **مثنوی** را در مورد نمرود بر مأخذی ورای آنچه در حکایت **جوامع الحکایات** است نشان می دهد. پ

در روایت **مثنوی** وقتی خطاب الهی از عزرائیل می پرسد از این همه خلق که جان آنها را ستانده است دل وی بر کدام یک بیشتر سوخته است، ملک الموت در جواب می گوید روزی بر من اشارت رفت تا کشتیی را که بر موج تیز در حرکت بود درهم شکنم. از تمام کسانی که در کشتی بودند جز زنی و طفلی هیچ کس باقی نماند و آن هر دو بر تخته پاره‌یی مانده بودند، با این حال از جناب عزت اشارت رفت که جان مادر را قبض کنم و طفل را از حمایت او نیز محروم دارم. از آن پس هر چند ماتم و مصیبت بسیار دیدم تلخی آن تنهایی و بیکسی که بر طفل بی مادر رفت هرگز از فکرم بیرون نشد. چون عزرائیل این قصه باز راند از حق خطاب آمد که من آن طفل را از فضل خویش بپروردم و از هر گزند ایمن داشتم، ماده پلنگی را که کودکان نو زاده بود برگماشتم تا او را شیر داد و بعد از فطام هم او را به وسیلهٔ پریان نطق و داوری آموختم و از هر گونه‌یی رعایت کردم و در مقابل تمام این عنایتها شکر او این بود— که شد او نمرود و سوزندهٔ خلیل★. ت

بدون شک جزئیات احوال نمرود که نزد قُصّاص و اهل تفسیر هست عناصری گونه گون از روایات اقوام بابلی و یهودی و ایرانی را در بردارد، حتی قصهٔ کرگهای نمرود یادآور داستان کاوس کی در **شاهنامه** به نظر می رسد[۱۲] و خود

نمرود را بعضی روایات با فریدون[4] و برخی با ضحاک[5]، تطبیق کرده‌اند و در این باب البته مناقشات هم هست. قصهٔ ماده پلنگ هم که ظاهراً وجه اشتقاق عامیانه‌یی را برای تصور ارتباط بین نام نمرود با کلمهٔ «نمر» (=پلنگ) در بردارد با قصه‌هایی نظیر آنچه در بارهٔ پرورده شدن کوروش به وسیلهٔ ماده سگ، پرورده شدن فریدون به وسیلهٔ ماده گاو، و شیر خوردن رمولوس+ از ماده گرگ نقل می‌شود شباهت دارد و پدرکشی نمرود هم شاید چیزی از اسطورهٔ ادیپوس را منعکس می‌کند، چنانکه خواب پدر نمرود که موجب شد طفل خود را تسلیم هلاک کند نیز شاید از قصهٔ آستیاگ و ماندانا مأخوذ باشد، و به هر حال وجود تمام این عناصر یا مآخذ آنها در قصهٔ نمرود قابل ملاحظه است [۱۳]. با اینهمه آنچه از مجموع قصه موردنظر گویندهٔ مثنوی است تقریر مفهوم امهال و استدراج حق است که متضمن حکمتی نهانی است و قصهٔ فرعون هم نمونهٔ دیگری از آن به شمار می رود. ث

۱٤٤

در قصهٔ فرعون هم که جهد بی توفیق او★ در جلوگیری از ولادت موسی در حکم پنجه زدن با قضای حق محسوب است این نکته که خداوند به این جبار طاغی مهلت و قدرت می دهد تا تمام نوزادهای قوم یهود را جز شخص موسی که هم بر در خانهٔ او نقش حیات می پذیرد هلاک کند نمونه‌یی دیگر از استدراج حق به شمار می آید، و فرعون که از بی بصری در این لطف ظاهرْ قهر پنهان را نمی بیند★ خویشتن را ایمن و کامروا می پندارد، و از اینکه آب نیل هم به تعبیر قرآن کریم (۵۱/٤۳) به حکم او روان است[1]، و گویی هر آبی که در جوی می رود به امر اوست★، در اظهار دعوی ربوبیت تردیدی به خود راه نمی دهد، و از غرور بیهوده این اندازه نمی داند که به هر حال همین آب هم که او آن را تحت فرمان خویش می پندارد همان است که مایهٔ حیات و بقای دشمنش موسی هم شده است و وی را در درون صندوق برای پرورش یافتن به خانهٔ او آورده است، وبدین گونه فرعون به سبب همین جهل و بیخبری درغیّ و ضلال خویش رسوخ می یابد و استدراج حق هم

۱/۱٤۳– مآخذ قصص /۲۲٦ ۲– تاریخ بلعمی /۱٦۸ ۳– مقالهٔ ۱٤، حکایت ۲ ٤– اخبار الطوال /۱۳–۱۰ ۵– طبری I /۲۵۳

Romolus, Oedipus +/۱٤۳

★/۱٤۳ السف: ٦/٤۸۵۰، ٦/٤۸۵۳، ٦/٤۸۵٤، ٦/٤۸٤۹ ب: ٦/٤۷۹۷ ت: ٦/٤۸٤۳

که او را از نیل به ارشاد محروم و محجوب می بیند از این پندار باطل بیرونش نمی‌آورد و با پیروزیهایی که برایش حاصل می نماید همچنان در طغیان و ضلال مستمرش رها می کند. الف

درست است که آنچه او را به توهم ربوبیت و به طغیان در مقابل حکم حق وامی دارد ازتعظیم خلق ناشی است*، اما استدراج حق سبب می شود که او در عین آنکه گه گاه شب هنگام روی به درگاه خدا می‌آورد* روز از تأثیر تعظیم خلقان دچار وهم می گردد وبکلی دیگرگونه می شود و از اینکه در مقابل دعوت موسی سر تسلیم فرود آورد باز می ماند. بدین سان آنچه مایهٔ هلاک اوست همین اتکای او بر وهم است که تمام وجود فرعون تجسم آن است، و همین وهم است که او را به دعوی الوهیت وامی دارد و سبب می شود تا از ادراک قول موسی، که خود او تجسم عقل محسوب است و به همین جهت حدّ و اندازهٔ انسان خاکی را می داند* و بر بلندپروازیهای ناشی از وهم فرعون می خندد، عاجز ماند. ب

غلبهٔ وهم ناشی از تعظیم خلق و همچنین قهر پنهان در لطف حق سبب می گردد که این طاغوت مصر نه فقط در مقابل آیات الهی و آنچه معجزهٔ موسی در مقابل او و ساحرانش می‌آورد خاضع نمی شود* بلکه از برهان باهری هم که این فرستادهٔ الهی در تقریر ضعف و حقارت او* و همچنین از اسرار واقعات پنهانی او* اظهار می نماید تنبّه حاصل نمی کند و حتی وعدهٔ موسی را* که به او بشارت (§ ۲۹ج) کامروایی بی دغدغه و نیل به آمال حسی می دهد[۱۴] به تلقین سوء وزیر بدآموز خویش رد می کند و ازنخوت و غرور ناشی از وهم بیهوده بر دولت ظاهر خویش تکیه می کند — که دَوادَو اول و آخر لت است*. پ

این وزیر بدآموز که در قرآن کریم (۳۸/۲۸، ۳۶/۴۰) هامان نام دارد و حال وی یادآور نام وزیر اخشورش در تورات (کتاب استر /۲و۳) هم هست فرعون را که خود در قبضهٔ استدراج حق از نیل به صواب محجوب است در کفر و طغیان خویش راسختر می دارد و اینجاست که مولانا در ضمن تزییف سخن او* نشان می دهد که ناصحان گزافه گوی چاپلوس همواره جباران مغرور را در ضلال و فساد خویش تشویق می کنند. بدین گونه فرعون که به سبب استدراج حق از خداوندی واقعی که رستگاری ابدی است محروم و بی روزی است، بررغم آنچه زنش آسیه وی را در قبول دعوت موسی تشویق می کند*، از رای ناصواب هامان که مُمِدِ وهم خود اوست پیروی می نماید و در کفر و ضلال خویش باقی می ماند. ت

قصهٔ فرعون که استدراج حقْ او را در ضمن قهر پنهان در لطف پله پله به سوی

عقوبت و هلاک می برد و وهم ناشی از تعظیم خلق او را از توجه به سرنوشت دردناک خویش غافل می دارد یادآور حال آن کفتار گول کور است که صیاد او را می بیند و خود را به ندیدن می زند★ و کفتار نمی داند که این نادیده گرفتن او خود دام هلاک اوست. قصهٔ آن مرد هم که در عهد شعیب از ساده دلی می پنداشت خداوند او را به گناهانی که می کند نمی گیرد★ و نمی دانست که همین نگرفتنش در واقع جز نوعی گرفتن نیست و اینکه از طاعت ذوق و لذت نمی یابد خود نوعی گرفتن است★، تصویری از حال فرعون را در استدراج حق نشان می دهد و می تواند هشداری به سالک طریقت باشد که در هر حال از بازی غیرت (§ ۱۴۲ت) ایمن نماند و به وهم و پندار خویشتن را از زلت و سقوط مأمون نپندارد. ث

۱۴۵

قصهٔ اصحاب ضروان را مولانا همچون نمونه‌یی از آن موارد نشان می دهد که خداوند اهل کفران و مخصوصاً کسانی را که در حق درویشان بخل می ورزند فرو می گیرد و خشم و قهر خود را به آنها نازل می کند. قصه در مثنوی یک جا به اجمال و اشاره★ یـاد می شود و جای دیگر با تفصیل بیشتر ازآن سخن می رود★. در قرآن کریم (۶۸/۳۲—۱۷) قصه به اصحاب الجنه منسوب است، نام ضروان هم در آنجا نیست، اما از روایات قُصّاص و اهل تفسیر برمی آید که ماجرا باید در محلی به نام ضروان [۱۵] در نزدیک صنعای یمن روی داده باشد. در هر حال آنچه بر اصحاب این باغ روی می دهد[1] نشان می دهد که نعمتهای این جهان وسیلهٔ امتحان و ابتلاست وآنها که شکر نعمتها را به جا نمی‌آورند از امتحانی که لطف و استدراج حق در سر راه آنها نهاده است غافل مانده اند. الف

وقتی صاحب این باغ از هر چه در آنجا حاصل می‌آید بهره‌یی به درویشان می دهد فرزندانش وی را ازاین کار منع می کنند، اما مرد از حاصل باغ در هر مرحله‌یی که فایده‌یی از باغ دستیاب می گردد چیزی به مستحقان می بخشد، چنانکه

۱۴۴/۱— کشف الاسرار ۷۱/۹

۱۴۴/★ الف: ۸۴۰/۳ ~ ، ۱۵۰۷/۳، ۱۰۵۴/۳ ب: ۱۵۵۵/۳ ~ ، ۲۴۴۸/۱ ~ ، ۲۳۰۷/۴ پ: ۱۲۴۵/۳ ~ ، ۲۳۲۸/۴ ~ ، ۲۴۸۶/۴ ~ ، ۲۵۰۹/۴ ~ ، ۲۷۳۹/۴ ت: ۲۷۳۷/۴، ۲۵۹۷/۴ ث: ۳۳۶۰/۲، ۳۳۶۴/۲ ~ ، ۳/۲—۳۳۹۲

از انگور آن چون بر تاک خوشه می بندد و می رسد عشری به درویش می دهد، چون مویز و دوشاب می شود باز عشر می دهد،و چون حلوا و پالوده می گردد نیز عشر می دهد، همچنین از غلّه هم تا قصیل است عشری به مستحقان می دهد، و چون گندم خرمن شود عشر می دهد، و چون آرد می گردد هم عشر می دهد، و چون خمیر و نان می شود نیز عشر می دهد★. فرزندان که این عشر دادنهای وی را می بینند اما آن افزونیها که به همین سبب در دخل عاید صاحب باغ می گردد نمی بینند کار پدر را به دیدهٔ موافق نمی نگرند، و بعد از پدر، بر رغم وصیت وی که به آنها خاطرنشان می سازد که تا هرگز بهرهٔ مسکین را وامگیرند★، شب هنگام به وقت جمع آوردن حاصل با یکدگر رای می زنند که صبحگاهان میوهٔ باغ را بچینند، مسکینان را به درون باغ نگذارند و به آنان بهره‌یی را که چشم دارند ندهند وبدین گونه روزی درویشی چند را می برند★. ب

اما وقتی اصحاب باغ صبحگاهان به جانب ملک خویش می روند هیچ نشانی از آن نمی یابند، چرا که باغ آنها شبگاهان به قضای حق سوخته و تباه شده است و صاحبان باغ که صبحگاهان آن را ناپدید می یابند یک لحظه چنان می پندارند که مگر راه باغ را گم کرده اند. چون معلوم می دارند که از ملک خویش محروم گشته اند حسرت می خورند و خویشتن را ملامت می کنند اما ملامت و حسرت را سودی نیست، زیرا این پاداش سزای آنهاست از آنکه در آنچه شب در باب حاصل باغ سگالیده اند از یاد حق غافل بوده اند، و آنجا که خواسته اند درویشان را از حق خویش محروم گذارند به قدرت و ارادهٔ خویش اتکا کرده اند ویک لحظه هم به این فکر نیفتاده اند که خواست و مشیت الهی را هم در این باب به حساب گیرند. اینجاست که مسألهٔ ترک استثنا هم در مورد آنها همچون نشانه‌یی از غفلت و غرور تلقی می شود و چنانکه از اشارت کریمه **ولایستثنون** (۱۸/٦۸) هم برمی آید همین نکته نیز از اسباب حرمان آنها می گردد و در واقع، چنانکه مولانا در یک موضع دیگر **مثنوی** ★ خاطرنشان می سازد، این ترک استثنا نشان قسوت است و پیداست که هر کس از حول و قوهٔ خویش بیرون نیاید در مقابل آنکه هر چه حول و قوه است از اوست عصیان می ورزد و مستحق قهر اوست. پ

۱/۱٤۵ — قصص الانبیاء /۳۹۸

۱٤۵/★ الف: ٤۷٤/۳، ۱٤۷۳/۵ ~ ب: ۱٤۷۳/۵ عنوان، ۱٤۸۰/۵، ٤۷۵/۳ پ: ۱/۹—٤۸

۱٤٦ درست است که عصیان انسان قهر الهی و عقوبتی را که سزای عصیان وی محسوب است در پی دارد، اما تضرع و بازگشت تایبانه نشانهٔ قهر وعقوبت الهی را دفع می کند و مایهٔ نزول رحمت و شمول مغفرت وی می گردد. حکایت قوم یونس و قصهٔ توبهٔ نصوح نمونهٔ مواردی است که در **مثنوی** رفع عقوبت و عذاب را همچون حاصل و نتیجهٔ توبهٔ واقعی نشان می دهد. قصهٔ قوم یونس* که توبهٔ آنها موجب رفع عذاب از آنها شد از آن جهت مخصوصاً جالب است که گویند جز در مورد آنها «هرگز خدای عزوجل هیچ امّت را آن نکرده بود و هر امتی را که ایشان را عذاب خواستی فرستادن هرگز باز نگردانیدی و توبه شان اندر وقت سود نـداشتی»[1]. اما در مورد این قوم، چنانکه اشارت قرآنی (۹۸/۱۰ ~) هم نشان می دهد، آن توبه که به هنگام معاینهٔ عذاب از فرعون پذیرفته نیامد از قوم یونس قبول افتاد[۱٦] و چنانکه مولانا در **مثنوی** خاطرنشان می کند، در آن هنگام که قوم یونس شب هنگام از بالای بام ناظر تهدید قهر و عذاب بودند چون به تضرع و توبه پرداختند ابر آتش وبرق سوزنده که بر سر شهر ایستاده بود در پایان توبه و تضرع قوم از تهدید باز ایستاد و اندک اندک ابرواگشتن گرفت*. از این قصه در عین حال مولانا به این نتیجه می رسد[۱۷] که چون برخلاف قول اهل فلسفه فعل خدا به طبع و علت نیست و حق تعالی فاعل مختار است، پس تضرع و تعظیم پیش او تأثیر دارد و آنچه را مقتضای طبع است به ارادهٔ او ممکن است دیگرگون نماید. الف

البته تضرع و توبه یی که کفّارهٔ سیّئات تواند شد، چنانکه از کریمهٔ **عسی ربکم ان یکفّر عنکم سیّئاتکم** (۸/٦٦) بر می آید، توبه یی است که کلام الهی آن را توبهٔ نصوح می خواند — **یا ایهاالذین آمنوا توبوا الی الله توبة نصوحاً** (۸/٦٦). هر چند در باب مفهوم توبهٔ نصوح و اوصاف و شروط آن اقوال ائمّه و اهل تفسیر بسیار است اما غالباً آن را توبهٔ صادق خالص خوانده اند، از آن گونه که چون توبه کرد بعد از آن دیگر بار هرگز بدان گناه باز نگردد، خطاهای گذشته را تدارک کند و حتی با خلق خصمی هم ننماید. بدین سان آنکه توبهٔ نصوح کند، به تعبیر **مثنوی** دیگر بار «هرگز از آن گناه یاد نکند ~ بلکه هر دم نفرتش افزون باشد و آن نفرت دلیل آن بود که لذت قبول یافت، آن شهوت اول بی لذت شد، این به جای آن نشست.» [۱۸] و از اینجاست که گفته اند [۱۹]: **التوبة النصوح ان یتوب ثم لایعود الی الذنب.** ب

اما اینکه نصوح نام شخصی باشد که چنین توبه یی کرده باشد، برخلاف آنچه بعضی محققان احتمال داده اند[۲۰]، نباید به وسیلهٔ گویندهٔ **مثنوی** ابداع شده باشد،

چرا که اصل حکایت در مقالات شمس هم در باب نصوح آمده است و در احیاء غزالی هم بدون ذکر نام نصوح هست[۲]، و پیداست که داستان نصوح و توبهٔ او به هر حال از مدتها قبل از آغاز نظم مثنوی در روایات و عّاظ و قُصّاص صوفیه شهرت داشته است و مولانا در تقریر این نکته که برای رهایی از کفّارهٔ سیّئات توبهٔ نصوحی لازم است و آن کس که چنین توبه‌یی به جای آرد خداوند سیّئات وی را مبدل می کند و آنچه را در ماسبق از وی رفته است★ طاعات و حسنات می نماید داستان وی را بر سبیل عبرت و تمثیل نقل می کند. پ

در این قصهٔ مولانا★ نصوح نام مردی است که چون روی و رخسار زنان دارد با خدعه و دغا مردی خود را پنهان می سازد و درحمام زنان همچون دلاکی به کار می پردازد. با آنکه در بحبوحهٔ شهوت و غرّهٔ شباب هم هست مثل زنها سربند و نقاب می پوشد، به حمام زنانه می رود و دختران بزرگان را خوش می‌مالد و خدمت می کند★. بالاخره یک روز از دختر پادشاه شهر که به حمام آمده است گوهری گم می‌شود که از حلقه‌های گوش شهزاده بانوست. چون آن را هیچ جا نمی‌یابند به اشارت وی در را می بندند و تمام کسانی را که در حمام هستند جستن می گیرند — در دهان و گوش و اندر هر شکاف★. ت

نصوح که این حال را مشاهده می کند از بیم رسوایی و از ترس آنکه رازش آشکار گردد سخت از جای می رود، پس به درگاه حق می نالد و عهد می کند که اگر نوبت گردیدن به او نرسد و خداوند او را همچنان در پردهٔ ستّاری خویش بدارد هرگز دیگر بر سر این گناه نشود. درست در لحظه‌یی که او را برای جستن صدا می زنند گوهر پیدا می شود از این رو از نصوح که یک لحظه مورد سوءظن شدید واقع شده است عذر و پوزش می خواهند و چون دختر سلطان می خواهد در حق وی استمالتی به جای آرد وی را باز می‌خواند تا خدمت دلاّکی وی به جای آورد. نصوح عذر می‌خواهد که اکنون دست من رنجور است دیگری را بجویید و از آن پس هم دیگر گرد این کار نمی گردد. و اینجاست که گویندهٔ مثنوی در دنبال یادآوری آن لحظه های بیم و فزع با ظرافت و طنز می پرسد که بعد از آن محنت و خطر که به لطف حق از مرد گذشت دیگر چه کسی را ممکن است در اینجا — پا رود سوی خطر الاّ که خر★! ث

۱/۱۴۶ — تاریخ بلعمی /۸۴۵ ۲ — مآخذ قصص /۱۷۵

۱۴۶/★ الف: ۱۶۰۸/۶ ~ ، ۱۶۱۵/۵ پ: ۲۲۲۵/۵ ت:

۲۲۲۸/۵ ~ ، ۲۲۳۴/۵، ۲۲۵۰/۵ ث: ۲۳۲۵/۵

۱۴۷ در بین قصه های مأخوذ از تفسیرها که البته مأخذ قرآنی هم دارند تعدادی نیز هست که نقش حیوانات در آنها قابل ملاحظه می نماید. از آن جمله است قصهٔ زاغ و قابیل★ که در مثنوی تجربهٔ گورکنی را در بین انسانها به تعلیم و القای زاغ منسوب می دارد و بدین گونه می کوشد تا نشان دهد هیچ پیشه و حرفه‌یی نیست که بی تعلیم و استاد حاصل تواند شد★. چنانکه حتی گورکنی که کمترین پیشه است کاری است که قابیل آن را از زاغ می آموزد و در این تعلیم هم البته — زاغ از الهام حق بُد علمناک★. الف

البته مولانا در تقریر این نتیجه هم ناظر به این معنی است که عقل با وجود قدرت و استعدادی که در فهم حقایق دارد باز در شناخت مصلحت به تعلیم صاحب وحی ★ محتاج است و اینجا زاغ آنچه را خود از الهام ربانی دریافته است به اولاد آدم تعلیم می کند. ب

اصل قصه البته در قرآن کریم (۳۱/۵ ~) هست، اما نام هابیل و قابیل در آنجا نیست و از روایات قُصّاص و اهل تفسیر مأخوذ است. این اولین جنایت انسانی چنانکه پیداست منشأ غیرانسانی دارد و از روایات برمی آید که قابیل در این کار شاگرد ابلیس بود، چنانکه بعد از کشتن هابیل هم جسد بیروح برادر را مــدتها به دوش کشید و سرانجام با سرمشقی که از زاغ گرفت «برفت وهابیل را زیر خاک کرد»[۱]. مولانا اینجا در تقریر این نکته که هیچ حرفه‌یی را بی تعلیم و ارشاد نمی توان آموخت با ظرافتی زیرکانه می پرسد که اگر قابیل از پیش خود این پیشه را می دانست و محتاج تعلیم زاغ نبود در طی سالی که از جنایت وی می گذشت — کی نهادی بر سر او هابیل را★؟ پ

۱۴۸ از زمرهٔ این قصه ها شاید هیچ چیز به اندازهٔ قصهٔ طیر ابابیل و نقشی که در هلاک اصحاب فیل دارد تضاد ظاهری بین اسباب و غایات را در آنچه به قضا و مشیت الهی تعلق دارد برای مخاطب حسّی و قابل قبول نمی سازد، چرا که

۱/۱۴۷ — قصص الانبیاء/ ۲۷

۱۴۷/★ الف: ۱۳۰۱/۴ ~ ، ۱۳۰۰/۴، ۱۳۰۷/۴ ب: ۱۲۹۷/۴ پ: ۱۳۰۲/۴

اینجا مرغ کوچک مثل پشه‌یی که مایهٔ هلاک نمرود (§ ۱۴۳ پ) گشت اصحاب فیل را که با آن دعویهای بزرگ با آنچه ارادهٔ حق است به کشمکش برمی‌خیزند دستخوش هلاک و فنا می‌سازد. الف

این لشکرکشی اصحاب فیل (ح ۵۷۰م)، که در طی آن به تحریک دولت روم شرقی و ظاهراً برای رقابت و مقابله با بسط نفوذ ایران در حدود عربستان ابرهه با جیشهای خویش از یمن آهنگ حجاز کرد، به احتمال قوی غیر از فتح مکه که هدف آن تأمین تردد کاروانهای تجارتی بین یمن و شام بوده است به ویران کردن کعبه هم که وجود آن را مانع عمده در نشر مسیحیت در بین اعراب حجاز می‌یافت ناظر بوده باشد، و هر چند در باب تاریخ دقیق لشکرکشی و حدود پیشرفت لشکر ابرهه در نواحی حجاز بین اهل تحقیق اختلافهایی هست[۲۱] اشارهٔ کریمهٔ **الم ترکیف فعل ربک باصحاب الفیل** (۱/۱۰۵ ~) در این نکته که مکه هم به هر حال مورد تهدید قوم واقع بوده است جای تردید باقی نمی‌گذارد. در باب طیر ابابیل هم که در قرآن کریم بدان فقط اشارتی هست از آنچه در روایات آمده است برمی‌آید که «حجارهٔ» آنها اصحاب فیل را نابود می‌سازد و آبله و حصبه را هم در بین آنها و در خط سیر آنها منتشر می‌کند[۲۲]. ب

مولانا در جای جای **مثنوی** به داستان مرغ ابابیل و داستان ابرهه و اصحاب فیل اشارت دارد و در طی این اشارتها نکته‌های قابل ملاحظه‌یی در مباحث الهی و عرفانی مطرح می‌کند. از جمله نشان می‌دهد که ظالم هر قدر به قوت چون پیل باشد در مقابل وی طیر ابابیل★ هم در کار هست تا او را از تعدی و تجاوز باز دارد، و آنجا که لطف و عون حق باشد مرغ بابیل با حجارهٔ کوچکی که می‌اندازد می‌تواند در مقابل خصمی که قوت پیل دارد کار صد منجنیق را هم انجام دهد★. همچنین به مناسبت این قصه در جایی هم یادآوری می‌کند★ که وقتی مرغ کوچک و سنگ خردی موجب هلاک یک لشکر زفت می‌شود پیداست که البته کار حق موقوف به اسباب نیست،حتی قطع اسباب را هم اقتضا می‌کند★ و از اینجاست که گویندهٔ **مثنوی** خاطرنشان می‌سازد که با این همه آیات حق که در نظایر این گونه قصه‌ها هست ــ جمله قرآن هست در قطع سبب★. پ

قصهٔ اصحاب فیل را که چون در قلمرو حبش در صنعای یمن کعبه‌یی کردند– به نام قلیس [۲۳]– و غیرت حق آن را آتش زد★ و آنها بر سبیل کینه‌جویی قصد کعبه کردند یک جا به کلام الهی حواله می‌دهد★ و از آن به اجمال می‌گذرد، اما جای دیگر★ با تفصیل بیشتر به نقل آن می‌پردازد و نشان

می دهد که هر چند ابرهه به قصد ویرانی کعبه با پیل و سپاه عزیمت مکّه می کند اما لشکرکشی او موجب شهرت و عظمت کعبهٔ او نمی شود، برعکس آنچه از بار و بُنهٔ سپاه او در هنگام هزیمت عاید اهل مکه می شود[1] برخلاف آنچه او اندیشیده بود موجب آبادانی حرم و توانگری فقیران عرب می گردد و بدین سان ارادهٔ حق اصحاب فیل را با همان حجارهٔ کوچک طیر ابابیل تباه می کند و کید آنها را قرین تضلیل می سازد و این همه، آیتی است که معلوم می دارد کار حق موقوف اسباب نیست و وقتی هم با اسباب کار می کند بسا که سببی حقیر را وسیلهٔ تحقق دادن امری خطیر می سازد. ت

۱۴۹

در بین سایر این گونه قصه ها داستان ناقهٔ صالح نقش مشیت را در خلق و ابداع، و حکایت خر عُزَیر و چهار مرغ خلیل تأثیر آن را در تحقق بعث و حشر نشان می دهد، و در عین حال تمام این داستانها قدرت حق را ورای حدّ اسباب قرار می دهد، و البته در تمام این لطایف آنچه در قرآن کریم بر سبیل ایجاز واجمال به بیان می آید در مثنوی از طریق روایات قُصّاص و اهل تفسیر مجال تفصیل می یابد. الف

از جمله در باب ناقه‌یی که در بین قوم ثمود، از اعراب بائدهٔ باستانی[۲۴]، به دعای صالح که پیامبر قوم بود، از درون سنگ بیرون آمد و چون قوم با وجود این آیت و برخلاف عهدی که با صالح کرده بودند از تنگ چشمی خویش این ناقه را با بچهٔ او پی کردند و به همین سبب با صیحه و رجفه‌یی که به بانگ جبرئیل می مانست[1] و ظاهراً با زلزله و آتشفشانی همراه بود به قضای حق نابود و تباه شدند، اشارت مثنوی ★ کفر و غرور و تنگ چشمی قوم را در خور طعن و ملامت می یابد و نشان می دهد که چون قوم در وجود ناقه به چشم تحقیر دیدند و آنچنانکه باید در باب این آیت الهی رعایت تعظیم نکردند به قهر یزدانی دچار شدند و حقیقت آن است که چون حق خواهد لشکری را هلاک کند خصم را در چشم ایشان حقیر جلوه می دهد. ب

طرفه اینجاست که مولانا در این مورد ناقه را در عین حال رمزی از جسم ولی و صالح را مظهری از روح او می شمرد و خاطرنشان می سازد که حتی آزار جسم ولیّ

۱/۱۴۸ – تاریخ بلعمی / ۱۰۲۰

★/۱۴۸ پ: ۱۳۱۴/۱، ۹/۲– ۳۴۸، ۲۵۲۱/۳ ~ ، ۲۵۲۵/۳،
۲۵۲۰/۳ ت: ۲۹۰۳/۲ ~ ، ۲۹۰٤/۲، ٤۳۷۵/٦ ~

هم از جانب حق بی مجازات نمی ماند چرا که آزار این در حکم آزار اوست و — آب این خم متصل با آب جوست★.　　　　پ

۱۵۰

لحنی خطابی که در طی آن حکایت خر وزنده شدنش به حکم الهی با زنده گشتن شخص عُزَیر بر وجه تنبیه خاطرنشان می شود در کلام مولانا چاشنیی از طرز بیان مبنی بر «نمط عالی» دارد که شایستهٔ تقریر وحی الهی به نظر می آید و البته در حسی کردنِ مورد تمثیل و اقناع کردنِ مخاطب عام در صحت وقوع تأثیر فوق‌العاده‌یی دارد. این طرز تقریر که نوعی حالت تمثیلی و نمایشی هم به صورت و قالب آن می دهد قصه را به نحو بارزی برای مخاطب مثنوی تصور پذیر و تا حدی نزدیک به امر محسوس می سازد و البته از اعتماد تام گوینده هم بر صحت حکایت خویش حاکی است.　　　　الف

در طی این خطاب اشارتی وحی گونه به عُزَیر خاطرنشان می سازد که اگر در باب حشر و بعث در خاطرت چیزی هست هم اکنون خر مردهٔ خویش را بنگر که در حال حاضر مرده‌یی پوسیده است و پیش رویت هم بکلی متلاشی است★. چون اشارت ما اجزای آنها را به هم در پیوندد و پیش روی تو، به هم جمع آرد مفهوم جامع بودن حق را در می یابی، در واقع هر کس این گونه خلق ثانی را مشاهده نماید در باب حشر که با خلق اول تفاوت ندارد برایش جای تردید باقی نمی ماند. وقتی تو فعل دستی را که نامرئی است می بینی و می بینی که در این کار دستی هم در کار نیست، البته از مردن اندیشه نخواهی داشت و آن را فنای قطعی نخواهی پنداشت. نه آیا از خواب هم که در آن مدت حواس جسمانی خود را از دست می دهی باک نداری و می دانی که آن بی کار ماندن حواس تو در آن مدت همیشگی نیست؟　　　　ب

قصهٔ عُزیر، بدون اشارت به نام او، در قرآن کریم (۲۵۹/۲ ~) هم آمده است و آنجا چون مرد به هنگام عبور از قریه‌یی خالی از سکنه با خود می اندیشد که خداوند اهل این قریه را دوباره چگونه زنده می کند، مشیت حق در همان دم اورا دستخوش مرگ می سازد و بعد از صد سال زنده می کندو در حالی که او پیش خود می پندارد روزی یا پاره‌یی از روز را در خواب بوده است خر خود را می بیند که مرده و پوسیده است وچون خداوند حیات دوبارهٔ خود وی و احیای مجدد خرش را به وی

۱/۱۴۹ — قصص الانبیاء /۴۴

★/۱۴۹ ب: ۲۵۰۹/۱ ~　　　　پ: ۲۵۷۰/۱

خاطرنشان می سازد درمی یابد که دربارهٔ حشر جای تردید در میان نیست و خدای تعالی بر همه چیز تواناست. جزئیات قصه و انتساب آن به عُزیر که نام وی در قرآن کریم مذکور نیست در مثنوی البته مأخوذ از تفسیرها و روایات قُصّاص است. پ

ذکر نام عُزیر که در این قصه مذکور نیست در قرآن کریم تنها یک بار می آید و آنجا نیز فقط اشارت به این معنی است که یهود عُزیر را ابن الله می خوانده اند (۳۰/۹). در توجیه این معنی البته بر کتاب عزرای مندرج در تورات که غالباً عُزیر را با وی منطبق می دانند اعتمادی نیست، چرا که وقوع تحریف و دستکاری در آن و در سایر اجزای تورات محقق است. اما اسناد این قول به یهود که در اشارت قرآنی بدان تصریح هست ظاهراً نباید محل تردید باشد [۲۵] ازآنکه با طرح آن در قرآن اگر چنین قولی در بین یهود عرب شایع نمی بود اسناد آن به قوم لابد موجب اظهار انکار آنها می شد. به هر حال اگر عُزیر مذکور در قرآن همان عزرای تورات باشد [۲۶] محتمل است اقدام او در احیا و تجدید بنای هیکل که بعد از سالهای خرابی وی به امر پادشاه پارس به تجدید بنای آن توفیق یافت وی را در نزد بعضی از دوستداران هیکل همچون «مسیح موعود» جلوه داده باشد و آنچه را بعدها در باب عیسی مسیح گفته اند در حق وی نیز به زبان آورده باشند. در هر حال قصهٔ خر و زنده شدن صاحبش بعد از صد سال در قرآن کریم به عُزیر منسوب نیست و حکایت چنانکه در مثنوی با ذکر نام او همراه است از روایات تفسیرها مأخوذ می نماید. ت

در مثنوی اشارت دیگری هم به این داستان عُزیر هست★ که برای قصهٔ مرگ و حیات مجدد او در حکم پی آمد جالب و تأیید کننده یی محسوب است. بر موجب این قصه چون بازگشت وی از سفر به طول می انجامد فرزندان عزیر در جستجوی پدر پیر می شوند و نمی دانند که پدرشان هنوز جوان است، چون بعد از سالها ناگهان در راه به وی باز می خورند، از وی می پرسند که آیا از عُزیر هیچ خبر دارد. وقتی عُزیر می گوید که او هم اکنون به دنبال من از راه در می رسد یک تن از آنها که از این مژده خرسند می شود وی را مبشّر می خواند و برایش شادی و خوش خبری آرزو می کند★، اما پسر دیگر که پدر را باز می شناسد از شادی بیهوش می شود که اینجا چه جای مژده و مبشّر است، چرا که وصال مطلوب حاصل است. مولانا در اینجا نشان می دهد که حقیقت مطلوب برای وهم مژده یی بیش نیست اما برای عقل که با آن اتحاد دارد نقد است و از طرز بیان وی در آغاز قصه★ هم پیداست که ظاهراً در تمام قصه چیزی از رمز و تأویل را هم منعکس می یابد. ث

این قصه هم که در واقع دنبالهٔ داستان مرگ و بعث عُزیر است از روایات

قُصّاص مأخوذ است. در این روایات بعضی جزئیات دیگر هم در اقوال قصاص و اهل تفسیر هست که در داستان **مثنوی** مذکور نیست. به موجب یک روایت، عُزیر را نخست پیرزنی باز می‌شناسد که به دعای او شفا می‌یابد[1]. روایت دیگر می‌گوید عزیر بزحمت خود را به پسر خویش و سایر اهل قریه می‌شناساند و تا وقتی تورات را از بر نمی‌خواند و با نسخه‌یی که پسرش از وی دارد مقابله نمی‌کنند دعوی وی را تصدیق نمی‌دارند، و تازه اینجاست که وی را ابن‌الله می‌خوانند[2]. ج

۱۵۱

قصهٔ مرغان خلیل★ شاهد دیگری است که هم مثل داستان عُزیر قدرت حق را در «خلق جدید» تـمثیل می‌کند و هر گونه شک و لبس را که در این باب به حکم فحوای قرآن کریم (۱۵/۵۰) برای منکران دست می‌دهد دفع می‌کند. مولانا در عین حال قصه را رمزی از بعث و حشر در یک حیات روحانی نشان می‌دهد که وقتی انسان آنچه را چهار مرغ خلیل مظهر آن محسوبند در خود هلاک کند در آن گونه حیات مجال بعث و حشر می‌یابد و بدین سان با مرگ از حیات نفسانی در حیات روحانی ولادت می‌یابد. الف

هر چند نام این چهار مرغ هم در اشارت قـرآنی(۲۶۰/۲) مذکور نیست اهل تفسیر در باب آنها اختلاف دارند[1]، و با اینهمه آنها را به هر حال مظاهر اوصاف مذموم نفسانی می‌خوانند. مولانا آنها را عبارت از طاوس و خروس و بط و زاغ می‌خواند، بط در نزد وی مظهر حرص، خروس مظهر شهوت، طاوس رمز جاه، و زاغ مظهر آرزوهای دور و دراز است★. کشتن آنها هم، که بر موجب اشارت قرآن کریم چون ابراهیم از خداوند در می‌خواهد تا احیای موتی را به وی نشان دهد و خطاب الهی از وی طلب می‌کند تا مرغان را سر ببرد و پاره پاره درهم آمیزد و آنها را دوباره باز بخواند تا احیای مجدد آنها رامشاهده کند، در واقع رمزی از احیای نفس مردهٔ حیوانی است که فقط با کشتن و سر بریدن این اوصاف و آنچه این چهار مرغ مظاهر آن محسوبند★ حاصل می‌شود، و بدین گونه تجربهٔ خلیل در تقریر **مثنوی** هم حشر را که رمز شریعت است توجیه می‌نماید و هم طریق تصفیهٔ باطن را که نشانه‌یی از رسم طریقت است تبیین می‌کند. ب

در حقیقت خلیل هم که غیر ازمرتبهٔ نبوت رمز وجود انسان کامل و خلیفهٔ

۱۵۰/۱ــ کشف الاسرار ۷۰۸/۱ ۲ــ قصص الانبیاء / ۳ــ۳۵۲؛ عرایس /۳۴۷

۱۵۰/★ ب: ۱۷۶۳/۳ ث: ۳۲۷۱/٤ ~ ، ۳۲۷٦/٤، ۳۲۷۰/٤

خداوند محسوب است برای آنکه خلق عالم را به حیات تازه‌یی که ورای حیات صاحبان نفوس حیوانی است برساند می بایست این اوصاف را در وجود آنها سر ببرد و نابود کند تا از اجزای آنها حیات تازه‌یی حاصل آید★، و اینکه گویندهٔ **مثنوی** حسام‌الدین چلبی را نیز همچون خلیل وقت خویش به این تجربه دعوت مـی کـند ازآن روست که می خواهد اورا هم به‌عنوان مرشد کامل وخلیفهٔ وی ترغیب به تصرف در نفوس مریدان و احیای آنها در نشئهٔ کمال روحانی بنماید. پ

۱/۱۵۱ – مآخذ قصص /۱۵۹

۱۵۱/★ الف: ۳۱/۵ ~ ب: ٤٤/۵، ۳۸/۵ پ: ٤۰/۵

۱۱
قصه‌های نوادر

۱۵۲ در مثنوی پاره‌یی قصه‌ها هست که ایجاز فوق‌العادهٔ طرز روایت بین آغاز و پایان آنها فاصلهٔ محسوس قابل ملاحظه‌یی باقی نمی‌گذارد اما همین نکته نقطهٔ اوج آنها را که احیاناً نامرئی است گه‌گاه زیاده از حد، خلاف انتظار می‌سازد و به همین سبب غالباً مایهٔ استغراب فوق‌العاده می‌گردد. بسیاری از این قصه‌ها با وجود ایجاز متضمن نکته‌های ظریف و احیاناً نیشدار یا آموزنده می‌شود و چون وقوع آنها بی‌آنکه در خارج بکلی ممتنع باشد در احوال عادی غالباً نادر به نظر می‌آید، لطیفه و نادره تلقی می‌گردد، بعلاوه چون برخلاف حکایات امثال در افواه عام شایع نیست و احیاناً در باب حالات و سخنان کسانی نقل می‌شود که احوال آنها غالباً حس کنجکاوی عام را برمی‌انگیزد از این جهت هم نوادر و لطایف محسوب می‌شود و به هر حال با لطافت مضمون وندرت وقوع که خود آنها مایهٔ اعجاب است لذت تنوع و تجدد را هم به خواننده می‌بخشد، و اینکه نظایر آنها در کلام مولانا بالنسبه بسیار است خود تا حدی از موجبات توجه خاص و عام به مثنوی معنوی محسوب است. الف

با آنکه پاره‌یی از این گونه نوادر در کتب ادب و حتی در شعر امثال سنایی و عطار هم سابقه دارد، در مثنوی طرز بیان آمیخته به استطراد و تداعی که خاص مولاناست به آنها لطف دیگر می‌دهد، و اینکه در برخی از آنها طنزی خفیف همراه با نشانه‌هایی ازساده دلی و گولی یا موذیگری هم هست و همین نکته آنها راگه‌گاه در مرز بینِ جدّ و هزل نگه می‌دارد به گویندهٔ مثنوی فرصت می‌دهد تا آنچه را به بیان صریح یا به نحو تفصیل نمی‌تواند تقریر نماید در صورتی موجز و مبهم عرضه کند و با اعجاز ایجاز تأثیری بیشتر و اعجابی قویتر در خواننده به وجود آورد. ب

در طی این گونه نوادر که غالباً به حکم طبیعت یا به اقتضای طرز بنای خویش کوتاه و بی پیرایه جلوه می کند و مولانا نیز همواره آنها را در امواج تداعی و استطراد فرو نمی پیچد غالباً زیرکیهای حیرت انگیز یا بلاهتهای تأسف بار مجال بیان می یابد و احیاناً جسارتهای کم‌نظیر یا رویدادهایی خلاف انتظار به تصویر می آید، که هر چند نظایر آنها در تجربهٔ هر روزینهٔ زندگی بسیار نیست در بسیاری موارد چنان با اسرار طبع و قلب انسانی ارتباط دارد که قصه می تواند نمونهٔ واقعی احوال وا طوار آدمی تلقی شود، و بیهوده نیست که چنین نوادر احیاناً صورتهایی مشابه نیز در ادب و فرهنگ اقوام دیگر دارند و همه جا طبایع و اطوار انسانی را یکسان و همانند نشان می دهند. پ

با اینهمه بسیاری از این قصه ها، آن گونه که در کلام مولاناست، به طور بارزی رنگ عصر و محیط گویندهٔ **مثنوی** را نشان می دهد و مأخذ برخی از آنها را به همین سبب در **مقالات** شمس تبریزی، و در آثار عطار نشابوری و سنایی غزنوی هم می توان یافت. در عین حال نقل آنها در **مثنوی** گه گاه این حسن کم‌نظیر را هم دارد که مباحث طولانی را کوتاه می کند و حدّت ذهن مولانا در برخی موارد با نقل یک نادرهٔ موجز مسأله هایی دشوار را به‌نتیجه‌یی می رساند که شاید جز با بحث و شرح طولانی نیل بدان نتیجه برای هیچ گویندهٔ دیگر حاصل نمی شود. بعلاوه در این قصه های کوتاه هم، مثل قصه های طولانی، احوال عصر و زندگی طبقات خلق با تمام زشت و زیبا و پست و بلند آنها جلوهٔ بارزمی یابد و حتی آنچه به محیط و عصر خاص محدود نمی ماند و به طبایع انسان مربوط است احیاناً صبغهٔ عصر و محیط حیات گوینده را منعکس می کند. ت

۱۵۳

اگر چه در پاره‌یی موارد نقصهای جسمانی و یا ضعفهای ناشی از طبیعت هم مضمون این گونه قصه های نوادر واقع می شود، اما در **مثنوی** غالباً آنچه در نزد کسانی که موصوف به این نقصها هستند مضمون قصه یا موضوع طنز می گردد مجرد نقص جسمانی یا ضعف طبیعت نیست مخصوصاً این نکته است که برخی مدعیان با وجود این نقصها لاف بی نقصی دارند و محدودیت ناشی از این عیبها را که در عین حال البته گناه آنها هم نیست نمی توانند درک کنند. در واقع در چنین موارد لحن کلام مولانا به طور بارزی آثار شفقت انسانی دارد نه نشانهٔ نیشخند و آزار تحقیرآمیز. الف

از جمله وقتی مرد احول را اندرز می دهد تا دو بینی را کنار بگذارد★ و با

پیروی ازکلام حق چشم خود را از راه گوش درمان کند در حقیقت نسبت به او شفقت نشان می دهد وقصد ایذاء ندارد یا وقتی در باب کوران★ به تعریض خاطرنشان می کند که در هر جا می روند بیهوده عصا می زنند و بسا که قندیلها می شکنند بر خود آنها ملامت ندارد، ملامتش بر کسانی است که بینش باطنی ندارند و مثل کوران ظاهر از روی پندار در هر باب سخن می گویند. همچنین وقتی کوری را★که سطبر و لمتر اما زودخشم و ناسازگار است بدان سبب که نمی تواند با دشمن درآویزد گوشت پاره‌یی می‌خواند که گویی قدرت فعل ندارد، با آنکه از نقص جسمانی وی سخن می گوید خود این نقص را بر او عیب نمی گیرد، آنچه در نزد وی عیب او می نماید آن است که نقص و محدودیت خود را درنمی‌یابد و بیهوده با حریف ناسازگاری می کند و بدین‌سان در تمام این موارد چیزی که احوال این گونه ناقصان را در نزد مولانا احیاناً مورد طنز وطعن می سازد نقص جسمانی آنهانیست، نقص اخلاقی است. ب

در بین این قصه‌ها که در باب این چنین کسان نقل می شود گـفت و شنود شاگرد احـول است با استاد خویش★ که نیش ظنز آن مربوط به عیب احـولی نیست، مربوط به این نکته است که احول دوبین بودن خویش را که عیب و محدودیتی برای او محسوب است درک نمی کند و از اینجا به خطاهایی می افتد که درخـور طعن و طنز است. اینکه قصه در مرزبان‌نامه و هم در کلام عطار نیز هست[1] سابقهٔ آن را در افواه والسنهٔ نسلهای گذشته نشان می دهد، و مولانا در نقل حکایت ظاهراً ناظر به بیان این نکته است که احـول ممکن است از عیب خویش واقف نباشد وتا شیشه‌یی را که به نظر او دوشیشه می نموده است نشکند و فقط با این تجربه در نیابد که آنچه در نظر اودو چیز می نموده است یک چیز بیش نبوده است، عیب خود را معاینه در نمی‌یابد، اما آنچه در باب احولی هدف طنز مولاناست خود آن نیست ،موردمشابه آن است که از خشم و شهوت برای چشم جان حاصل می‌آید★ و اینجاست که انسان دوچار دوبینی باطنی می‌شود، بین آحاد رسل فرق می گذارد، موسی و عیسی را که دمسازان الهی هستند از هم جدا می‌پندارد و بیهوده خود را تسلیم خشم و تعصب جهودانه و ناروا می سازد. پ

نظیر همین نکته را مولانا در تمثیل راجع به احول و ماه‌آسمان هم درمثنوی★ بـه بیان می‌آورد. در این تمثیل وقتی به احول گفته شود ماه که در آسمان است یکی بیش نیست این دعوی را مخالف حس می یابد و به انکار و مکابره برمی خیزد، اما اگر او را دست بیندازند و به لاغ و افسوس گویند ماه دو تاست آن را راست می دارد و قول گوینده را تصدیق و تأیید می کند. پس وقتی در اینجا مورد استهزا واقع گردد این استهزا سزای اوست چراکه ضعف و محدودیت حس خود را ادراک

نمی کند، حس خود را ملاک ادراک قرار می دهد و به همین سبب عمداً خود را از ادراک حقیقت محروم می دارد. ت

درست است که صورتی از این تمثیل در کلام سنایی[۲] هم هست،اما آنچه مولانا آن را در این مورد درخور ریشخند می یابد عیب احولی نیست، جهل بر آن و اصرار در اتکا بر حسی است که به جهت محدودیت ذاتی خویش محکوم به خطاست. در تحذیر از این خطا هم خاطر نشان می کند★ که چون تو چشم خویش کژ کنی قرص ماه را دو می بینی، برای آنکه آن را چنانکه هست بنگری چشم خویش را باید راست نمایی. از اینجا مولانا به این نکته برمی خورد که وقتی انسان چشم باطنش از عیب و خلل عاری است در رؤیت حق دچار شبهه نمی گردد، آنکه در شبهه باقی می ماند عیبش احولی است، اما احولی باطن که نکوشیدن در رفع آن شایستهٔ ملامت است،نه احولی ظاهر که رفع آن در قدرت انسان نیست. ث

۱۵۴

در بارهٔ کوران و کران هم در مثنوی پاره‌یی نوادر جالب هست و از طرز بیان مولانا برمی آید که در احوال آنها نیز آنچه دستاویز طعن و طنز تواند شد عیب باطنی است و اینکه نادیده گرفتن یا پنهان داشتن عیب در نزد آنها موجب اصرار بر جهل یا اعتماد بر حسی می شود که ناقص است و نمی باید بر آن اعتماد کرد. الف

از این جمله است قصهٔ نابینای زشت آواز که خود وی ضمن درخواست و دریوزگی برای جلب شفقت خلق می گوید و تکرار می کند که — من دو کوری دارم ای اهل زمان★، و وقتی از وی می پرسند که یک کوریت پیداست آن کوری دیگرت کدام است؟ زشتی آواز خویش را یاد می کند که نزد خلق مایهٔ غم می شود و آنها را از وی می رماند، و چون اینجا گدای کور برخلاف آن شاگرد احول (§ ۱۵۳ پ) از این هر دو عیب خویش آگاه است به جای آنکه مخاطب را به پرخاش یا ریشخند خویش وادارد مهر و شفقت وی را در حق خویش جلب می کند. ب

بدین گونه نابینای زشت آواز با توجه و اقراری که به عیب و محدودیت خویش دارد خود را از اینکه مورد نفرت یا استهزا واقع شود می رهاند و با نادیده گرفتن خویش آن را مایهٔ جلب نفرت و ملامت خلق در حق خویش نمی سازد، و

۱۵۳/۱ — مآخذ قصص / ۸—۷   ۲— حدیقه / ۸۴،

۱۵۳/★ ب: ۳۱۱/۲ ~ ، ۴۳۴/۲، ۴۸۵/۲ ~ پ: ۳۲۷/۱ ~ ، ۳۳۳/۱ ت: ۳۶۳۷/۲ ث: ۸۴۴—۵/۲

اینجاست که انسان احساس می کند گنهکار هم وقتی زشتی و عیب گناه خویش را در می یابد بسا که مستحق رحمت و عنایت می گردد.
پ

داستان آن مرد کر هم که به عیادت همسایهٔ رنجور می رود★ و چون می خواهد نقص جسمانی خود را پنهان دارد در جوابهای خطایی که از روی قیاس به گفت و شنودی که با بیمار دارد می دهد موجب رنجش او و مایهٔ رسوایی خویش می گردد باآنکه در این بیمار پرسی پیش خود می پندارد که حق همسایه به جای می آورد در واقع با سعی بیهوده‌یی که در پنهان داشتن عیب خویش می کند دوستی چندین ساله را بر باد می دهد، و پیداست که آنچه در این سؤال و جواب ناموافق مایهٔ طنز و طعن می شود نقص جسمانی نیست، نقص نفسانی است که مرد کر را به مخفی کردن عیب خویش وامی دارد تا قیاس نادرستِ وی را معروض نفرت و استهزای همسایه سازد، و اگر مولانا به این نکته که آنچه کر از روی قیاس به حرف دیگران جواب می دهد جز لاف و یاوه نیست★ و به اینکه گوشوَر یک بار می خندد و کر دو بار می خندد★ اشارت دارد ناظر به ایراد بر نقص جسمانی نیست، انتقاد از ضعف اخلاقی است که وی را به مخفی داشتن عیب خویش وامی دارد و به همین سبب کر از نیل به تحقیق دور می ماند و به آفت و محنت تقلید دچار می گردد.
ت

قصهٔ آن پیرمرد رنجور هم در مثنوی ★ هست که از دردهای گونه گون بسیار رنج می برد و چون پیش طبیب از هر درد خویش جداگانه می نالد و جدا جدا از ضعف دماغ، از تیرگی چشم، از درد پشت، از ضعف معده، و از تنگی نفس شکایت می کند در مورد هر یک از این دردها جوابی که از طبیب می شنود آن است که علت درد وی پیری است سرانجام از کوره در می رود و با طبیب پرخاش می آغازد که چون نادانی و درمان هیچ دردی نمی دانی تمام این دردها را به پیری منسوب می داری و بدین گونه خشم و ناسزای بسیار نثار طبیب می کند، اما طبیب بی‌آنکه از این ناسزاها رنجه شود می گوید جان پدر — این غضب وین خشم هم از پیری است★. اینجا نیز نکتهٔ خنده‌انگیزی که قصهٔ درد و رنج یک پیرمرد را تبدیل به یک لطیفهٔ مضحک می کند ضعف جسمانی بیمار نیست، ضعف اخلاقی اوست که به شکل خشم نابجا ظاهر می شود و نمی گذارد که مرد حقیقت حال خود را که ضعف و پیری و عروض بیماریهای مربوط بدان است درست درک نماید و با خشم بیهوده‌یی که حاکی از ضعف اخلاقی است خویشتن را مضحکهٔ خلق ومایهٔ استهزای عام می سازد.
ث

با آنکه تعدادی از نوادر مثنوی مربوط به احوال کسانی است که نقصهای

جسمانی دارند نیش طعنهٔ مولانا هرگز به نقص جسمانی آنها متوجه نیست، چرا که وی نقص جسمانی را غالباً همچون امری که درخور رحم و شفقت انسانی است تلقی می کند، حتی در باب آنچه به مثابهٔ حدیث از رسول خدا نقل می کنند که **الناقص ملعون** گفت[1]، صریحاً خاطرنشان می سازد که این اشارت را باید به نقصان عقول که نقص غیرجسمانی است تأویل کرد، ازآنکه هر کس نقص جسمانی دارد سزای رحم است و ــ نیست بر مرحوم لایق لعن و زخم★. چون انسان در رفع نقصهای جسمانی خویش قدرت ندارد وی را به خاطر آن ملامت نباید کرد، نقصی که وجود آن در وی ممکن است دستاویز طعن و طنز واقع شود نقص عقلی است که رفع آن از قدرت انسان و از سعی و جهد اهل همت برمی آید ــ زانکه تکمیل خردها دور نیست★. ج

۱۵۵

به هر حال در مقابل این گونه نوادر که به نحوی و گرچند در ظاهر با نقص و ضعف جسمانی سر و کار دارد قصه هایی هم هست که بیشتر با ضعف اخلاقی وبا آنچه مولانا آن را نقصان عقول★ می خواند مربوط می شود. در چنین قصه ها گویندهٔ **مثنوی** غالباً با لحنی طنزآمیز در قالب لطیفه یی موجز و احیاناً نیشدار و گزنده از عیبها و خطاهایی که ناشی از نقصان عقول است پرده برمی گیرد و بدین وسیله آنچه را در زندگی هر روزینهٔ انسان متضمن خطاها، افراطها، یا پیشداوریهاست در پرده یی از طنز و هزل اما همواره با توجه به تعلیمی جدی و تأمل انگیز که درعمق مضمون و سرّ قصه نهان است نشان می دهد. الف

از این جمله ماجرای مرد نحوی است★ که چون در کشتی می نشیند از کشتیبان می پرسد آیا هیچ با نحو آشنایی دارد؟ و چون نحوی جواب منفی می دهد در حق وی با لحنی که از خودنگری و برتری جویی ساده لوحانهٔ طالب علمان نشان دارد به وی خاطرنشان می کند که در این صورت نیمی از عمرش ضایع و بر فناست. کشتیبان هر چند از این سخن درهم می شود به این بلفضولی جواب نمی دهد و ساکت می ماند، اما چندی بعد که کشتی به گرداب طوفان می افتد از نحوی سؤال می کند که آیا شنا کردن دانی؟ و چون نحوی به وی پاسخ می دهد که چنین هنرها از من چشم مدار، به او یادآوری می کند که در این صورت کل عمرت ضایع و

۱/۱۵۴ــ احادیث مثنوی/۵۵

۱۵۴/★ ب: ۱۹۹۳/۲ ~ ت: ۳۳۶۰/۱ ~ . ۴۳۵/۲، ۱۲۷۳/۵

ث: ۳۰۸۸/۲ ~ ، ۳۰۹۷/۲ ج: ۱۵۳۷/۲، ۱۵۳۹/۲

برفناست — زانکه کشتی غرق این گردابهاست★. ب

مولانا با نقل این لطیفه نشان می دهد که غرور و فضول مدعیان دانش موجب هلاک جان آنهاست، تا وقتی خود را از این متاع سنگین سبکبار نسازند امید رهایی ندارند، و آن کس که در دعوی یا واقع علامّهٔ زمان است نیز تا وقتی از اوصاف بشری نمیرد و خویشتن را از آنچه سرمایهٔ غرور اوست خالی نکند از طوفان ابتلا و گرداب امتحان روی رهایی ندارد. حکایت که نمونه‌یی از دعوی و غرور اصحاب نحو و بیان و ارباب قیل و قال را تصویر می کند یادآور گفت و شنود مشابه و جالبی است در یک نوشتهٔ لوسیَن+ نویسندهٔ یونانی (ح ۲۰۰ — ۱۱۵م) که به هنگام عبور از رودخانهٔ اموات بین کشتیبان با یک فیلسوف روی می دهد [۱] و آنجا نیز چون بار غرور و دعوی کشتی را گرانبار می دارد نیل به ساحل نجات در گرو رهایی از این بارهاست. با اینهمه آنچه در مثنوی هدف طعن و طنز کشتیبان است در واقع خود علم هم نیست، غرور و خودبینی است که اهل دعوی را از تزکیهٔ نفس مانع می آید و در نزد مرد نحوی منجر به این پندار می گردد که گویی هر کس از علم مرده‌ریگ او بهره ندارد عمرش ضایع است و از بی‌تمیزی این اندازه نمی داند که همان علم بیحاصل و غرورانگیز وی خود تا چه حد موجبِ ضایع ماندن عمر او نیز هست. پ

لطیفه‌یی که مولانا در باب کبودی زدن پهلوان قزوینی نقل می کند★ لاف و گزاف کسانی را که دعوی شجاعت دارند به طنز و استهزا می گیرد. با آنکه رسم کبودی زدن — خالکوبی — اختصاص به قزوینیان ندارد اسناد آن به قزوینیان در اشارت مولانا ظاهراً از آن روست که در آن ایام قزوین به سببْ مجاورت با قلمرو ملاحدهٔ اسمعیلی و اینکه احیاناً معروض تهدید آنها واقع می شد و حتی چون قبل از عهد ملاحده هم قزوین مانند قلعه‌یی در مقابل تجاوز دیلم به شمار می آمد[۲]، از دیرباز جوانانش غازی و مجاهد می شده‌اند و درزی و هیئت پهلوانان و بهادران جلوه می کرده‌اند، و پیداست که در چنین احوالی وجود مدعیان و لاف زنان هم اجتناب ناپذیر می شده است، و آنچه در لطایف عبید زاکانی[۱] در احوال این گونه پهلوان نمایان می آید مربوط به همین داعیه‌داران است، و چون رسم خالکوبی ظاهراً از دیرباز یک سنت پهلوانی تلقی می شده است نقل آن در مورد قزوینیان در مثنوی مخصوصاً به جهت وجود همین مدعیان پهلوانی بوده است که احیاناً در موقع ضرورت هم نشانهٔ چندانی از قدرت پایداری عرضه نمی کرده‌اند. ت

در این قصه، قزوینی نزد دلاک می رود و چنانکه رسم است از وی درمی خواهد تا بر دست و شانهٔ وی صورت شیری نقش بزنند. اما سوزن دلاک که بر

شانه‌اش فرو می رود بیتابش می کند و از دلاک می پرسد این نقش را از کدام اندام شیر آغاز کردی؟ و چون دلاک جواب می دهد از دُم، مرد که از آسیب سوزن در تاب شده است می گوید این شیر دُم لازم ندارد. استاد سوزن را در موضع دیگر فرو می کند، و باز مرد از نیش آن در تاب می شود و می پرسد اینجا کدام عضو شیر است؟ چون دلاک می گوید گوش اوست می گوید این شیر گوش نمی‌خواهد. و چون استاد جانب دیگر سوزن می زند و در جواب قزوینی که می پرسد اینجا دیگر کدام عضو شیر است می گوید این اشکم اوست،و دلاور قزوینی باز می گوید که شیر این نقش اشکم هم نمی‌خواهد، استاد دلاک با خشم و قهر نشتر را به زمین می زند که آخر — شیر بی دم و سر و اشکم که دید★؟ ث

•

۱۵۶

لاف و گزاف بیهوده‌یی که مبتنی بر مجرّد دعوی است و فرجام آن جز ریشخند و رسوایی نیست بهتر از هر جا در داستان آن مرد لافی★ تصویر می شود که هر روز بامداد لب و سبلت را با پوست دنبه چرب می کرد و در میان جمع منعمان و حریفان لاف می زد که دوش چنین و چنان خورده‌ام و البته دعوی وی هم گزاف و دروغ بود. طنز و طعنی که در لحن نقل حکایت هست البته به فقر و تنگدستی مرد متوجه نیست، متوجه به لاف و کبر دروغین اوست که در عین حال موجب مزید حرمانش نیز هست. الف

مرد لافی هر روز در مجمع حریفان دست به سبلت می مالید و آن را به رخ حاضران می کشید و سبلت چرب وی در اهل انجمن این توهم را به وجود می آورد که مگر دوش همه چرب و شیرین خورده است و مثل حریفان دیگر خوش چریده است، اما شکم وی که هرگز بویی از این چرب و شیرین دروغین نبرده بود و همان سبیل چرب را موجب حرمان خویش می دید از درونش بانگ در می داد — کاین سبیل چرب تو برکنده باد★. سرانجام یک روز که گربه‌یی در خانه آمد و آن پوست دنبهٔ وی در ربود کودک از بیم عتاب پدر میان انجمن دوید و در بین حریفان بانگ در

۱۵۵/۱— کلیات عبید، رسالهٔ دلگشا، ۱۳—۱۰۷

۱۵۵/+ Lucian

۱۵۵/★ الف: ۱۵۳۶/۲ ب: ۲۸۳۵/۱، ۲۸۴۰/۱ ت: ۲۹۸۱/۱ ~
ث: ۳۰۰۱/۱

داد که گربه آمد و آن دنبه را که هر روز سبلت بدان چرب می کردی در ربود. هر چند اینجا، خنده آمد حاضران را از شگفت★، اما باری آنها را بر وی رحم آمد. دعوتش کردند و سیرش کردند و مرد از لاف و غروری که مایهٔ حرمانش بود رهایی یافت و پیداست که در واقع آنچه مایهٔ حرمان وی بود فقر مادی نبود، ضعف اخلاقی بود که شکل لاف و غرور داشت و رسوایی هم متوجه آن بود. ب

قصهٔ دیگر در باب فقیهی است★ که به قول مولانا ژنده‌ها در چیده بود و در عمامهٔ خویش در پیچیده بود تا با این دستار بزرگ خود را در انظار شایستهٔ تکریم و تعظیم بیشتر سازد. این توقیر و تکریم نسبت به عمامه در نزد عامهٔ خلق البته مبتنی بر روایات بود که از قول رسول خدا عمامه را، که شیوخ قوم «تیجان العرب» تلقی می کردند، مایهٔ فرق و نشان امتیاز بین اهل اسلام ودیگران نشان می داد[۳] و به همین سبب هم فقها در آن باب دقت و علاقهٔ خاص نشان می دادند. در قصهٔ مولانا هم فقیه تنگدست این ژنده‌ها را بدان سبب در چیده بود تا وقتی در حطیم مکه در مجمع بزرگان وارد می شود عمامه‌اش زفت وعظیم و موجب جلب اجلال و تکریم به‌نظرآید. بدین گونه ظاهردستار چون حلّهٔ بهشت پاک و تازه می نمود اما در باطن و درون آن جز پاره‌های پنبه و پوستین چیز دیگری نبود. پ

با اینهمه صبحگاهان که فقیه کهن جامه با این ناموس و نمایش به مدرسه می رفت با مردی جامه کن برخورد که در سر راه تاریک کمین کرده بود وبرای دستار ربایی و کلاه‌برداری که حرفه‌اش بود انتظار موقع مناسب می کشید. چون دستار فقیه را در ربود و دوان و شتابان راه خود پیش گرفت فقیه که به دنبالش می دوید بانگ برداشت که باری — بازکن دستار را آنگه ببر★. طرّار دستاررُبا آن را باز کرد اما در پس ژنده‌پاره‌ها که از درون آن می ریخت جز قدر یک گز خرقهٔ کهنه چیزی نیافت. آن خرقه را بر زمین زد و با فقیه عتاب آغاز کرد که با این مایه نیرنگ خویش ما را نیز از کار بازداشتی. اینجا در عین آنکه دغل و نیرنگ فقیه که رعایت ناموس و حبّ شهرت او را بدان وامی دارد هدف طنز مولاناست، حرص جامه کن که با وجود اصرار و اعلام صاحب دستار گول ظاهر زفت آن پارچه ژنده آگند را می خورد نیز مایهٔ طعن و مستحق طنز گوینده هست و سزای آن است. ت

همچنین قصهٔ آن اعرابی که سگش ازگرسنگی می مرد و او بر سگ نوحه می کرد و می.گریست★ نمونه‌یی دیگر از آنچه نقص اخلاقی درآن هدف عمدهٔ طنز قصه‌پرداز است عرضه می کند. وقتی از این اعرابی که بر سگ خویش گریه و نوحه می کند سبب مرگ سگ را می پرسند، می گوید که حیوان از گرسنگی جان می دهد، پرسنده انبان اعرابی را نشان می دهد و سؤال می کند که پس آنچه در این

انبانت هست چیست؟ عرب می گوید که این لوت و زاد است که توشه راه من است. چون مرد می پرسد آیا چیزی از آن به این سگ خویش نمی‌دهی و اعرابی جواب می‌دهد که تا این اندازه به او علاقه ندارم، سائل بر وی عتاب و پرخاش می کند که خاکت بر سر — که لب نان پیش تو بهتر ز اشک★. ث

قصه در باب دوستی و دلنوازی زبانی و عاری از صدق بخیلان که در راه یاران حتی آنجا که پای جان آنها در میان است نیز از نان و مال دریغ دارند لطیفه‌یی معنی دار و گویاست، و اینکه اعرابی اشک ریختن را بر خرج کردن مال ترجیح می دهد یادآور قصهٔ آن توانگر بخیل است که چون برای رفع بیماری فرزند بین ختم قرآن و بذل قربان مخیّر می شود «مصحف مَهجور» را به قول سعدی[1] از «گلّهٔ دور» مناسبتر می یابد. داستان **مثنوی** در عین حال طرز تلقی بخیلان عرب را از سگ پاسبان که ضرب‌المثل عربی **اَجِع کلبک یتبعک**، و قصهٔ **کلبة حومل** [٤] نمونهٔ آن است به طور جالبی تصویر می کند. ج

معهذا سرّ قصه تقریر این معنی است که درخواست و زاری در پیش حق باید از روی اخلاص باشد. از این گونه احوال آنچه بر اهل ریا می گذرد سرد و دروغ و مثل زاری و نوحهٔ عاری از صدق این اعرابی است که اشک ریختن کاذبانه را از ایثار مخلصانه آسانتر می یابد. این هم که حال اعرابی در خور همدردی و شفقت نیست و بیشتر شایستهٔ استهزا و سرزنش می نماید از آن روست که در اظهار محبت صادق نیست ورنه فقر اَعرابی و شقاء زندگی بادیه در جای خود جالب همدردی و شفقت است نه مایهٔ طعن و استهزا. چ

۱۵۷

مواردی هم هست که این گونه نوادر متضمن طنز وطعن نیست، جنبهٔ وعظ و عبرت دارد، و اگر طنزی خفیف هم در آن هست بیش از آنکه نیشخندی بر دهان مخاطب بشکفاند دلهره‌یی را در دل و جانش می رویاند. از جمله در داستان آن شخص که مادرش را کشت★ وقتی از وی می پرسند چرا آن کس را که با وی فساد کرد نکُشتی و او در پاسخ می گوید در این صورت می‌بایست هر روز مردی دیگر را می کشتم در اصل قصه خشونتی دردناک هست، اما سرّ قصه در باب مادر و

۱۵٦/۱ — گلستان، باب ششم، حکایت ۷

۱۵٦/★ الف: ۷۳۲/۳ ~ ب: ۷۳۷/۳، ۷٦۳/۳ پ: ۱۵۷۸/٤ ت: ۱۵۸٦/٤ ث: ٤۷۷/۵ ~ ۵. ٤۸۷/ ~

مادرکشی نیست، در باب نفس امّاره است که تا در وجود انسان باقی است رهایی از ننگ و خلاصی از گناه برای وی ممکن نیست، و هر چند مایهٔ حیات انسان است باز تا او زنده است به خاطر فسادی که هر روز و هر ساعت از او سرمی زند هر دم دست انسان به جنایتی آلوده می‌شود★. اینجا خشونتی که درا ین مادرکش هست ذوق طنزی را که در جواب مادرکش انعکاس دارد در خاطر شنونده نابود و تباه می‌کند و انسان را به ضرورت مجاهده با نفس و کشتن شهوات نفسانی متوجه می‌دارد. الف

حکایت دیگر در بارهٔ مارگیری است که دزد مارش را می‌رباید★ و از ابلهی می‌پندارد که گویی غنیمتی به چنگ آورده باشد. مارگیر که نمی‌تواند دزد گریز پا را دنبال کند از اینکه به این سادگی آنچه را سرمایهٔ معیشت و وسیلهٔ حیات خویش می‌پندارد از دست می‌دهد سخت دچار اندوه می‌شود اما مار دزد را نیش می‌زند و هلاک می‌کند، و چون مارگیر او را در راه مرده می‌بیند دزد خویش را باز می‌شناسد و خرسند می‌شود که آنچه وی آن را برای خویش مایهٔ زیان می‌دانست در واقع سود او بود، چرا که این نیش را مار به او نزد، به دزد مارربا زد. از این قرار در ظاهر قصه این نکته که دزد طرّار به آنچه‌سزای اوست می‌رسد، او را همچون فریبکاری که خود از فریب خویش زیان می‌بیند مایهٔ عبرت می‌سازد، اما سرّ قصه متضمن آن است که انسان از سرّ کارها خبر ندارد و بسا که آنچه را به تضرع و دعا مـی‌خواهد مایهٔ زیان و هلاک اوست. ب

نظیر همین مضمون سرّ لطیفه‌یی ا ست که در قصهٔ عزرائیل است با آن زادمرد که از بیم نگاه او به سرا عدل سلیمان می‌رود★ و از سلیمان درمی‌خواهد تا وی را به وسیلهٔ باد که در فرمان دارد به جایی دور در سرزمین هند نقل نماید تا مگر آنجا از قهر ملک الموت که با دیدهٔ خشم و تهدید در وی دیده است در امان ماند. سلیمان که این درخواست مرد را برمی‌آورد دیگر روز از عزرائیل موجب آن نگاه خشم‌آگین را که بر آن مرد افکنده بود می‌پرسد و عزرائیل در پاسخ می‌گوید من در وی به دیدهٔ خشم ننگریستم از اینکه او را اینجا در رهگذار دیدم تعجب کردم، چرا که قضای الهی آن بود که آن روز در سرزمین هند جان او بستانم و چون او را در اینجا دیدم با خود گفتم اگر او را صد پر باشد بعید است به هندوستان پرواز هم تواند کرد، چون تو او را بر بال باد به هند فرستادی در همان لحظه که اجل وی بود جان او را در هندوستان بازستاندم. پ

قصه طرفه نادره‌یی است که وقوع آن جز در ملک سلیمان که باد در فرمان

اوست و عزرائیل و دیگر فرشتگان هم در درگاه او تردد دارند ممکن نیست، اما آنچه از سرّ قصه حاصل می شود آن است که کار جهان در گرو حکم قضاست و انسان چون از حقیقت امور و اسرار پنهانی خبر ندارد تدبیر و اندیشه‌یی که برای گریز از حکم قضا به کار می برد سرانجام جز آنکه همان حکم را ابرام نماید برای وی حاصل دیگر ندارد. زادمرد غافل به آسانی نمی‌تواند باور کند که این مرگ گریزی خود مرگ اوست و مرگ را اگر از در براند از پنجره به سر وقت وی می آید! ت

همچنین قصهٔ مرد گِل خوار★ که به دکان عطار می رود و از وی ابلوج قند —قندسوده— می خرد نیز نشان می دهد که انسان بسا که چیزی را برای خود سود و غنیمت می پندارد و آن خود جز مایهٔ زیانش نیست. در اینجا سنگ ترازوی عطار از همان گلی است که مرد به خوردن آن علاقه دارد، از این رو وقتی عطار به پسِ دکان می رود تا ابلوج قند بیاورد مرد گل خوار دزدیده از آن گل که سنگ ترازوست خوردن می آغازد. اما عطار که این گِلْ خوردن او را می بیند در باز آمدن تعلّل دارد، چرا که می بیند که او هر چه از سنگ ترازوی وی می خورد در واقع به خود زیان می زند و از پهلوی خود می خورد★. ث

صورت قصه طعن و طنزی است در باب آن کس که می خواهد دیگری را فریب دهد اما زیان آن به خود او می رسد و از این حیث نتیجهٔ آن به قصهٔ دزد و مارگیر می ماند، اما نکتهٔ عرفانی که در سرّ قصه هست مرد گل خوار را همچون مظهر و نمونه‌یی از غافل دنیاپرست نشان می دهد که عشق به دنیای خاک او را از حلاوت عالم ماورای حس محروم می دارد و او نمی داند که هر قدر بیشتر در عشق به دنیای خاک حرص و ابرام ورزد از حلاوت لذات آن عالم پاک بیشتر محروم می ماند. ج

۱۵۸

در پاره‌یی موارد مضمون این گونه نوادر متضمن معانی اخلاقی یا عرفانی است و غالباً افراطها و خطاهایی را که در زندگی عامه یا در احوال طبقات خاصه رخ می دهد هدف انتقاد می سازد، یا مبادی و تعالیم کسانی را که دچار چنین افراط کاریها می شوند معروض طنز و طعن می نماید. از جمله قصّهٔ طوطی و بقال★ که ضربهٔ بقال طوطی مسکین را که شیشه های روغن را در دکان ریخته است بکلی گل و خاموش می کند و بعد از چند روز خموشی که مایهٔ ندامت بقال می گردد وقتی

★/۱۵۷ السـ...: ۷۷٦/۲ ~ ، ۲/۳—۷۸۲ ب: ۱۳۵/۲ ~ پ: ۹۵٦/۱ ~ ث: ٦۲۵/٤ ~ ، ٤/٦٤۰

قلندری جوالک پوش —جولقی— با سر و روی تراشیده و بیموی از پیش دکان می گذرد طوطی ناگهان به زبان می آید و با همدردی و تأثر بانگ برمی دارد که با این سر و روی صاف و بیمو— تو مگر از شیشه روغن ریختی★؟ الف

درست است که این حرف زدن طوطی در دنبال چندین روز سکوت او ناشی از حیرت فوق‌العاده و ناشی از ضربهٔ روحی هشیار کننده‌یی به نظر می آید، اما سازندهٔ قصه یک لحظه فراموش کرده‌است که طوطی از روی فکر و به خاطر حیرت یا عبرت سخن نمی گوید و جز آنچه را بدو تلقین کرده‌اند بر زبان نمی راند. اما سرّ قصه که طعن گزنده‌یی در این لطیفهٔ نیشدار ناشیانه مضمر می دارد و متضمن طعن و نقد بر قیاس نادرست عامیانه است که گه گاه زیاده مضحک می نماید و شاید یک نمونهٔ آن هم ابداع همین قصه باشد که در آن نطق طوطی را هم با نطق انسان قیاس کرده‌اند و بدین‌سان اصل قصه هر چند لطف ابداع هم ندارد لااقل نشان می دهد که همه جا بر چنین قیاس نمی‌توان اعتماد کرد و کار پاکان را نباید از حال خود قیاس گرفت و آنها را نیز بیهوده هدف طعن و ملامت ساخت. ب

قصهٔ دزد و صاحبخانه★ نمونه‌یی دیگر از همین گونه نوادر است. اینجا صاحبخانه دزدی را که در وثاق خویش می بیند در کوچه دنبال می کند اما درست در همان هنگام که می‌خواهد او را بگیرد بانگ بلندی وی را صدا می زند و به سوی خویش می‌خواند. مرد که می پندارد در آن سوی دیگر چیزی هست که شاید زن و فرزند وی را تهدید می کند دزد را رها می کند و به سوی آن صدا می رود، اما در آنجا بانگی که وی را صدا زده بود ردّ پایی را به وی نشان می دهد که اینک نشان پای دزد★. اینجاست که صاحبخانه در می یابد آنکه ردّ پای دزد را به وی نشان می دهد جز بانگ طرّار دیگر که می خواهد وی را از گرفتن دزد مانع آید نیست. پ

اینجا سرّ قصه معلوم می دارد کسانی که حقیقت را رها می کنند و دنبال نشانیهای آن می روند در واقع فریب کسانی را می خورند که نمی خواهند انسان به جستجوی حقیقت بپردازد. هدف نقد هم جز اهل ظاهر، که مردم را به نشان حقیقت خرسند می دارند و از نیل به خود آن باز می دارند، نیست. در واقع سالک طریقت حکم این صاحبخانه را دارد که دزد را دنبال می کند و می داند ابلیس را که در خانهٔ دل او رخنه کرده است در کدام جانب باید دنبال نماید، اما آنکه به علم ظاهر بسنده کرده است و از علم باطن بی بهره است او را از مجاهده‌یی که برای قهر ابلیس لازم است باز می دارد و با بحث در علایم و آثار مهلکات و اخلاق ذمیمه او را از قهر دزد که با سعی و مجاهده بدان دست می توان یافت باز می دارد، و از طرز بیان پیداست که سرّ قصه ناظر به نقد اهل ظاهر و مدعیان ارشاد است. ت

قصهٔ اعرابی و فیلسوف★ هم بیحاصلی علم ظاهر را که نزد عارف انسان را از حق دور می کند و مایهٔ حرمان اوست در طی گفت وشنود این دو به صورت دیگر تمثیل می نماید. این اعرابی جاهل که دو جوال سنگین را هم بر شتر خویش بار کرده است در بین راه به این حکیم خوش سخن عاقل برمی خورد که با او طرح سخن می اندازد و از وطن و حال و مقصد وی سؤال می کند. چون به اعرابی که از گولی خویش جوال ریگی را عدل جوال گندم بار شتر کرده است حالی می کند که اگر در هر یک از دو جوال نیمی از گندم را بریزد بارش سبکتر می شود و به حمل ریگ حاجت ندارد، اعرابی را از عقل و فطنت خویش غرق حیرت و تحسین می سازد؛ اما وقتی در جواب سؤال اعرابی خاطرنشان می نماید که با چندین عقل ودانش خویش از مال و رمه و دکان و خانه و نقد و جنس بکلی بی بهره است و از تمام حکمت و دانش خود جز خیال و دردسر حاصلی ندارد، اعرابی که یک لحظه اندیشیده بود او را بر اشتر بنشاند و همراه خود سازد با خشونت بسیار او را به خواری ازخود می راند که از پیش من دور شو — تا نبارد شومی تو بر سرم★. ث

آیا اعرابی حق ندارد از فهم و عقلی که تمام نکبت و شقاوت حیات را به آن وابسته می بیند اظهار انزجار کند. نه آیا وقتی در احوال خود می نگرد می بیند عقل و ذکاوت غالباً انسان شجاع را حازم یا جبان می کند، روح خرسند و راضی را محزون و تیره می سازد و صفای طمأنینه و اعتماد را به کدورت شک و سوءظن می آلاید؟ از اینجا هر کس در موضع او باشد پیش خود می اندیشد که جهل و بیخبری بیشتر از عقل و زیرکی انسان را آسایش خاطر می بخشد. گویی جهالت شرط عمده‌یی برای نیل به آسایش است و شاید از همین روست که میوهٔ معرفت را از شاخ شجرهٔ ممنوعه آویخته اند. ج

نه فقط سرّ قصهٔ مولانا نشان می دهد که گویی دانش و خواسته، چنانکه تجربهٔ زندگی هر روزینه نشان می دهد، با هم جمع نمی شود و آنجا که کیمیاگر از غصه و رنج جان می دهد ابله در خرابه گنج می یابد[۵] بلکه معلوم می دارد که در عین حال آن حکمت و دانش هم که موجب نیل به نجات از فقر دنیای حس و نیل به سرمایهٔ عشق وایمان نشود شوم است، و بدین گونه گویندهٔ مثنوی به این نتیجه می رسد که حکمت دنیا جز شک و ظن نمی افزاید و موجب رستگاری نیست، آنچه مایهٔ نجات است حکمت دینی است که با زیرکساریها و حیله اندیشیهای مربوط به علم معاش ارتباطی ندارد. چ

۱۵۸/★ الف: ۲٤۷/۱ ~ ، ۲٦۱/۱ پ: ۲۷۹۳/۲ ~ ، ۲۸۰۳/۲

←

۱۵۹ در بین نوادر دیگر که نیز متضمن لطایف عرفانی و حکمی است قصهٔ منازعت آن چهار کس در بارهٔ انگور است★ که چون با یک درم که بشرکت داشتند هر یک آنچه را می خواست به زبان خویش می خواند بین آنها نزاع برخاست، اما هر چهار کس طالب یک چیز بودند و البته اگر صاحب سری که زبان همه را می دانست در آن میان پیدا می شد تنازع آنها را از میان برمی داشت و با همان یک درم آنچه را پارسی انگور و عرب عنب و ترک اوزم و رومی استافیل می خواند برای آنها می خرید و آرزوی جمله را برمی آورد و از اینکه در تنازع مشت برهم زنند مانع می آمد.

الف

این تنازع در بین چهار کس که در واقع اختلاف نظر و بهانه یی برای تنازع هم ندارند البته مضحک و غریب است. اما سرّ قصه که نشان می هد اختلاف خلق غالباً لفظی است و آنجا که به معنی رسند بین آنها صلح و آرامش پیش می آید نکته یی است که از نظرگاه عارف بسیاری تعصّبات عوام را به مثابهٔ منازعات کودکانه محکوم می سازد. از جمله اختلاف مریدان را از نظرگاه شیخ که صاحب سرّ است و زبان دل همه را می داند ناشی از تفاوت در طرز بیان می شمرد که — در اثر ناشناخت مایهٔ نزاع وتفرقه است★.

ب

همچنین قصهٔ مفلس با آن کُرد صاحب شتر★ که در نقل آن مولانا با تفصیل برخی جزئیات لطیفه یی کوتاه[1] را به قصه یی طولانی تبدیل می کند نشان می دهد که حرص و غرض انسان را از ادراک حق باز می دارد و تا وقتی صدای حرص در درون وی خاموش نشود بانگ حقیقت را که همه جا بلند است نمی تواند در گوش آرد. این کرد که به حکم قاضی شتر او را به سخره گرفته اند و مرد مفلس را بر آن نشانده اند تا در همهٔ شهر بگردانند و افلاس او را همه جا با بانگ بلند در کوی و بازار اعلام دارند، در پایان این نمایش چون مرد مفلس را از شتر به زیر می آورند کُرد صاحب شتر کرایهٔ اشتر را از وی مطالبه می کندومفلس با تعجب از وی می پرسد که درتمام روز بانگ افلاس من به چرخ هفتم رسید آخر چگونه در گوش تو راه نیافت؟ پیداست که این بانگ افلاس همه جا در شهر پیچیده اما در صاحب شتر — بر نَزَد کو از طمع پُر بود پُر★.

پ

قصهٔ صوفیان و بهیمهٔ مسافر★ که این داستان در حکم ذیل و شاهد آن است همین نکته را تقریر می کند. اینجا صوفیی مسافر که مهمان خانقاه می شود بهیمهٔ

→

ث: ۳۱۷۶/۲ ~ ، ۳۱۹۶/۲

خود را در آخور خانقاه می بندد و خود به جمع یاران می پیوندد. چون صوفیان برگ مهمانی ندارند پنهانی بهیمهٔ وی را می فروشند و از بهای آن اسباب لوت و سماع راست می کنند. قوال مجلس از اول تا آخر حراره‌یی را می خواند که صوفیان هم با او هماواز می شوند و همگان صدا درهم می اندازند که — خر برفت و خر برفت و خر برفت. صوفی مسافر هم با آنها همین تصنیف را با ذوق تمام می خواند و آواز آنها را تقلید می کند. ت

صبحگاهان چون صوفیان هر یک از گوشه‌یی فرا می روند و صوفی مسافر عزم رحیل می کند از خادم خانقاه بهیمهٔ خود را طلب می کند، و وقتی او حکایت حال را باز می گوید صوفی با وی پرخاش می کند که لااقل دوش که جمع صوفیان حاضر بودند می بایست این ماجرا با من می گفتی تا من آن خر را از آنها باز می خریدم یا بهای آن را بر جمع توزیع می کردم. خادم می گوید بارها آمدم تا ترا از این کار واقف کنم هر بار می دیدم باذوقتر و خوشتر از همهٔ یاران خر برفت و خر برفت می گفتی پنداشتم از ماجرا واقف و بدان راضی بوده‌یی. صوفی می گوید آن حراره را جمله حاضران خوش همی گفتند مرا هم از گفتن آن ذوقی می آمد، پس تقلید قول آنها بود که چنین مرا بر باد داد — که دو صد لعنت بر این تقلید باد*. پیداست که ذوق مسافر از لوت و سماع هم هست و اینجا در واقع حرص و شهوت است که او را به تقلید وامی دارد و درخور لاغ و مسخره می سازد. ث

داستان روستایی و شیر* نمونه‌یی دیگر از این گونه نوادر را عرضه می کند. قصه نشان می دهد که آنچه بر انسان می گذرد و وی به سبب ناآگاهی از حقیقت آن، تحملش می کند بسا که اگر حقیقت آن بر وی مکشوف افتد تحمل آن برایش ناممکن شود. مولانا هم بمناسبت بدرستی خاطرنشان می سازد که خلق نیز نام حق را در تاریکیِ تقلید شنیده اند از این روست که چنین غافل وار در آن پیچیده اند و اگر در روشناییِ تحقیق از آن واقف می شدند بی نام و نشان می گشتند و از آنها جز صدا برنمی آمد چرا که مرتبهٔ فنا برای عارف حاصل می شود که اهل تحقیق است، نه عامی که جز بتقلید از حق سخن نمی گوید. ج

از همین گونه نوادر داستان جالینوس ودیوانه است* که عین آن در **قابوسنامه** به محمدزکریا[۲]، و در **طوق الحمامهٔ** ابن حزم[۳] به بقراط منسوب است، و ممکن است مأخوذ از حکایت دیگری باشد که در باب افلاطون وستایشگرجاهل وی نقل کرده‌اند. به هر حال حاصل قصه نشان می دهد که توجه و تملق نااهلان در حق عاقل برای او موجب مزیت نیست، نشانهٔ نقصان اوست. باری جالینوس در اینجا از یاران درمی خواهد تا برای وی فلان دارو تهیه نمایند، چون به وی خاطرنشان می سازند که

این دوا در علاج جنون به کار می رود و از کمال عقل تو بعید است که حاجت بدان بیابی جواب می دهد که امروز دیوانه‌یی با من در میان راه برخورد، اظهار تملق و ارادت کرد، اگر جنسیتی در میان نمی بود این توجه در نزد او حاصل نمی شد. مولانا در اینجا ظاهراً به طور ضمنی کسانی را هم که به تملق عوام دل می بندند انتقاد می کند و می خواهد نشان دهد که آن گونه توجه و ارادت هم بی آنکه سنخیت و تجانسی باشد در بین رؤسای عوام با مریدان آنها پدید آمدنی نیست. چ

حکایت آن مؤذن زشت‌آواز هم که در کافرستان بانگ نماز برمی دارد★ و از کار خیر وی نتیجهٔ عکس حاصل می شود نمونه‌یی دیگر از این نوادر محسوب است. وقتی این مؤذن بانگ برمی دارد کافری از اهل شهر برایش هدیه می آورد و از وی سپاس می دارد، و معلوم می شود دختر وی که شوق مسلمانی در دلش راه یافته بوده است از شنیدن این بانگ از مسلمانی دلش سرد شده است★. حکایت که مضمون آن را سعدی در مورد یک مؤذن سنجار[۴] و مؤلف فرایدالسلوک در مورد یک مؤذن تفلیس[۵] نقل کرده‌اند نشان می دهد که سلوک اهل حق تا مقبول نباشد مایهٔ هدایت خلق نخواهد شد و اندیشهٔ نیکی همه جا به نتیجهٔ مطلوب نمی رسد. ح

۱۶۰

پاره‌یی از این گونه قصه‌ها نکته سنجیهایی است که احیاناً به صورت سؤال و جواب (§ ۱۹ الف ومابعد) یا توجیه و تقریر سرّی به بیان می آید و در طی این نکته‌ها و توجیه‌ها گه‌گاه لطایف اسرار عشق و عاشقی مطرح می گردد و تقریری که از سرّ این قصه‌ها می شود مضمون قصه را به طور بارزی فایق و متعالی نشان می دهد. ازاین جمله است قصهٔ لیلی باخلیفه★ که به صورت دیگر در مصیبت‌نامهٔ عطار[۱] هم هست، اما ایجاز کلام مولانا لطف دیگر دارد و از جوابی که وی از زبان لیلی به خلیفه می دهد پیداست که ادراک زیبایی ذوق عاشقانه می خواهد و آنکه از این ذوق بی بهره باشد ادراک زیبایی برایش ممکن نیست. در قصه‌یی دیگر★ چون

۱/۱۵۹– محاضرات راغب ۲۹۷/۱ ۲– مآخذ قصص/ ۶۶ ۳– طبع لیدن، ۹/۱۹۱۴ ٤– گلستان، باب چهارم، حکایت ۱۳ ۵– مآخذ قصص /۱۰۵–۱۰۶

★/۱۵۹ الف: ۳۶۸۱/۲ ~ ب: ۳۶۹۳/۲ پ: ۵۸۵/۲ ~ ۶۷۸/۲ ت: ۵۱٤/۲ ~ ث: ۵۶۳/۲ ج: ۵۰۳/۲ ~ چ: ۲۰۹۵/۲ ح: ۳۳۶۶/۵، ۳۳۸۳/۵

خویشان مجنون وی را ملامت می نمایند که بهتر از لیلی در شهر و قبیلهٔ ما صد هزاران دلربا هست، حُسن لیلی چندان نقلی ندارد، مجنون جواب می دهد صورت کوزه است و حُسن حکم می را دارد که از کوزه نوشند، شما از آن کوزه جز سرکه بهره ندارید، برای من آنچه در آن کوزه است شرابی است که مستی می دهد و از آن روست که مستی از جای دیگر نمی جویم. مولانا بدین گونه نشان می دهد که عشق موقوف حُسن صورت هم نیست، موقوف ذوق و حالی است که از آن صورت به عاشق می رسد و او را از خودی خویش می رهاند،و این خود بهره‌یی است که نصیب هر کس نیست.

الف

در شعری از دیوان مجنون که مضمون این گفت و شنود هست، مجنون در جواب ملامتگران خویش می گوید گیرم که لیلی حسنی ندارد، باری آرزوی دل وجان و دلخواه من اوست — **منی کبدی بل کلّ نفسی و سؤلها**[۲]. قصهٔ بیماری لیلی ★نیز که چون مجنون از آن آگهی می یابد آرزو می کند که ای کاشکی طبیب می بودم تا بدین بهانه نزد او می شدم★ نیز مأخوذ از ابیات دیوان منسوب به اوست[۳]. چنانکه قصهٔ موجزی که به موجب آن مجنون آن سگ را که مقیم کوی لیلی است می نوازد★ و به ملامتگر بیکار جواب سربالا می دهد★ نیز مأخوذ از روایات منسوب به مجنون است[۴]، و از آنچه در این گونه قصه‌ها به بیان می آید مولانا لطایف اسرار عشق و عاشقی را مبنی بر تجربهٔ واقعی نشان می دهد و در ضمن چنین نوادر دقایق و رموزی را که سرّ عرفانی دارد باز می نماید.

ب

قصهٔ تنازع مجنون با ناقه★ که در **فیه‌مافیه** و مکتوبات مولانا نیز هست[۵] در تقریر گویندهٔ **مثنوی** رمزی از چالش عقل با نفس به نظر می آید، و هر چند مضمون شعری که مایهٔ الهام قصه است به عروة بن حِزام منسوب است[۶] در **مثنوی** قصه منسوب به مجنون است و مضمون آن نشان می دهد که هر کس در عالم سر در کمندی دارد و بدانجا که عشق او را می کشد راه می پوید میل مجنون به سوی لیلی است اما ناقهٔ وی دل در بند کرّهٔ خویش دارد و چالش بین اهواء اهل عالم از اینجاست، اما مجنون که می بیند به سبب این تنازع فاصلهٔ سه روزه راه بین او و لیلی به سالها طی نمی شود خود را از ناقه به زیر می اندازد و راه معشوق را با پای شکسته به سر طی می کند، و اینجاست که نیل به وصال معشوق رهایی از تردّد را الزام می کند، ووقتی عشق لیلی چنین می کند پیداست که عشق مولیٰ چه خواهد کرد؟

پ

این نکته را هم که وجود معشوق تمام وجود عاشق و غایت آرزوی اوست و آنجا که عشق راستین باشد بین عاشق و معشوق جدایی نیست، مولانا در یک قصهٔ

دیگر★ در باب مجنون و لیلی به بیان می آورد. در اینجا مجنون که وجودش پر از لیلی است و در سراسر جسم و جانش جز لیلی و عشق او هیچ چیز راه ندارد به سبب رنجوریی که دارد محتاج به رگ زدن می شود. اما وقتی رگزن بازوی وی را می بندد و نیشتر را بر دست می گیرد مجنون از رگ زدن پشیمان می شود، از رگزن در می خواهد تا مزد خود بگیرد و او را رها کند. رگزن که می پندارد مجنون از نیش نشتر ترسیده است می گوید تو در عاشقی از شیر و گرگ بیابان که شبها گرد تو می آیند ترسی نداری آیا از این نیشتر می ترسی؟ مجنون که مرد را از سرّ قصهٔ خویش غافل می یابد به او خاطرنشان می سازد که ترس من از نیشتر نیست اما وجودم چنان از لیلی پُر است که می ترسم اگر فصدم کنی — نیش را ناگاه بر لیلی زنی★! ت

۱۶۱

پیداست که این چنین عشقی در حوصلهٔ تجربهٔ هر روزینهٔ زندگی انسان نیست، رمزی از حال صوفیه و عارفان است و از اینجاست که جز با فانی شدن در معشوق و رهایی از اثنینیت که عاشق را از معشوق جدا می دارد به عشق عارف نمی توان دست یافت. قصهٔ موجزی که در مثنوی این اتحاد و فنای عاشق را تقریر می کند داستان آن معشوق است★ که از عاشق می پرسد مرا بیشتر دوست می داری یا خود را؟ و عاشق جواب می دهد که من چنان در تو فانی گشته‌ام که جز تو چیزی در من نیست تا بین من و تو تفاوتی تواند بود. قصهٔ آن عاشق★ هم که درِ خانهٔ یار را می کوبد و در جواب وی که می پرسد کیست منم می گوید و به همین سبب در بروایش گشوده نمی شود و از دیدار محروم می ماند تقریر دیگری از این معنی است. اینجا عاشق چندی در آتش هجر و فراق می سوزد و بعد از سالی محنت و ابتلا وقتی دوباره حلقه بر در معشوق می زند در جواب سؤال او که می پرسد کیست می گوید که اینجا بر در — هم تویی ای دلستان! الف

در واقع تا وقتی خودی در وجود عاشق باقی است از عشق واقعی که نفی خودی لازمهٔ آن است محجوب است و پیداست که تا وقتی عشق به این مرتبه نرسد عاشق در معشوق فانی نمی شود و جز با این تجربهٔ شهودی عاشق از قالب خودی که

۱۶۰/۱و ۲و ۳و ٤و ۵— مآخذ قصص / ۸، ۱۸٤، ۲۷، ۹۱، ۱۳۹

٦— قالی، کتاب النوادر/۱۵۸ ~

۱۶۰/★ الف: ۱/۸— ٤۰۷، ۳۲۸٦/۵ ~ ب: ۲٦۹۱/۱ ~ ، ۲٦۹۳/۱،
۵٦۷/۳ ~ ، ۵۷۳/۳ پ: ۱۵۳۳/٤ ت: ۱۹۹۹/۵ ~ ، ۲۰۱۸/۵

اقتضای اثنینیت دارد به قالب غیر که در آن حالْ دیگر پذیرای محدودیت غیریت نیست راه نمی‌یابد و آنچه کمال عشق است و دانته آن را عبور از مرتبهٔ انسانی + می‌خواند[1] برایش ممکن نیست. داستان آن عاشق هم که خدمتها بر معشوق می‌شمرد★ تصویری از این گونه عشق است و اینجا چون معشوق به عاشق خاطرنشان می‌کند که نشان عشق واقعی مردن در راه معشوق است مرد همان دم بر زمین می‌افتد و شاد و خندان در راه او جان می‌دهد★و خنده‌یی هم که تا ابد بر لبش باقی می‌ماند شادی و خرسندی او را از این مرگ دوست‌داشتنی نشان می‌دهد — ب

البته چنین عشقی کار بالغان راه است و آن کس که در این راه با رسم جانبازی آشنایی ندارد عاشق نیست، طفل راه است و لایق عاشقی نمی‌نماید. قصهٔ آن عاشق★ که شب بر امید وعدهٔ معشوق می‌آید و در انتظار خوابش می‌برد★ تقریری از این معنی است. اینجا معشوق اندکی از آستین او را می‌درد و گردکانی چند در جیب او می‌ریزد — که تو طفلی گیر این می باز نرد★، و وقتی عاشق از خواب برمی‌جهد و آستین و گردکانها را می‌بیند تصدیق می‌کند که معشوق همه صدق و وفاست و — آنچه بر ما می‌رسد آن هم ز ماست★. بدین گونه ورای آنچه از سرّ قصه برمی‌آید صورت قصه هم نشان می‌دهد که در عشق طالب نستوه باید بود و آنکه در عشق نمی‌تواند طاقت انتظار آرد مدعی کاذب است. چنانکه عاشقی هم که چون هنگام وصال به وی می‌رسد معشوق را می‌گذارد و برایش به خواندن نامه می‌پردازد، آن گونه که مولانا در قصه‌یی کوتاه★ به بیان می‌آرد، عاشق خیال است نه طالب وصال، در واقع به آنچه حال خود اوست عشق می‌ورزد و هر چند چنین عشقی ممکن است عارف را از قنطرهٔ حس و مجاز به قلمرو روح و حقیقت راه نماید، اما در عشقی که با حیات عادی انسانی سر و کار دارد شرط مردان نیست و با هدف عشق که نیل به وصال معشوق است توافق ندارد. — پ

۱۶۱/۱ — بهشت /۱

۱۶۱/+ tra un camare

۱۶۱/★ الف: ۲۰۲۰/۵ ~ ، ۳۰۵۶/۱ ~ ب: ۱۲۴۲/۵، ۱۲۵۶/۵ پ: ۵۹۳/۶. ۵۹۹/۶ ~ ، ۶۰۲/۶، ۶۰۴/۶، ۱۴۰۶/۳

۱۲
جدّ و هزل در لطایف

۱۶۲ پاره‌یی قصه‌ها هم در مثنوی هست که در آنها واقعیت تجربی در سایه روشنی از نکته‌های طنزآمیز مطرح می‌شود اما برخلاف قصه‌های کوتاه بنای آنها اوج و فرود دارد و به آنچه «تعلیق» و «عقده گشایی»+ خواننده می‌شود منجر می‌گردد. این گونه قصه‌ها البته لطف ایجازی را که در نوادر و لطایف هست ندارد اما صحنه پردازیها و وقایع فرعی در بیان مولانا غالباً روح و تأثیر قابل ملاحظه‌یی می‌بخشد و آنها را مثل نوادر کوتاه تا حدّ قصه‌های امثال در محاورهٔ عام نیز شایستهٔ نقل و روایت می‌سازد.

الف

از این جمله است داستان باغبان با آن سه مرد که در باغ خویش یافت★ — صوفی و فقیه و علوی. از آنجا که بتنهایی با این هر سه تن که به دزدی در باغش درآمده بودند برنمی‌آمد در ظاهر با آنها در ساخت و به حیله در بین آنها جدایی انداخت. نخست صوفی را دنبال کاری فرستاد تا دوستانه به عشرت نشینند. در غیبت او علوی و فقیه را بنواخت و از صوفی بدگویی کرد وبالاخره آن دو را بر ضد وی با خود یار کرد و چون صوفی بازگشت وی را با خفت بسیار از باغ براند. آنگاه نزد آن دو یار دیگر آمد وباز علوی را دنبال کاری روانه کرد و در غیبت او هم فقیه را راضی کرد تا او را نیز از باغ براند و خود با فقیه در باغ به صحبت و تفرج پردازد. آنگاه چون از کار علوی نیز فارغ شد و فقیه را تنها یافت با وی درآویخت وی را عتاب سخت کرد و ببنزا فرو مالید. اینجا بود که فقیه دریافت آن بریدنش از یاران خویش خطا بود، از این رو چون باغبان وی را به ضرب و شتم فرو گرفت گفت حق با تو است، تا دستت می‌رسد بزن که شایسته است و — این سزای آنکه از یاران برید★.

ب

صورتی از قصه با اندک تفاوت در **جوامع الحکایات** عوفی هم هست و شاید

نشان آن باشد که اصل قصه از لطایف عامیانه مأخوذ است و گوینده‌ٔ **مثنوی** آن را از آنچه در سالهای کودکی و جوانی در خراسان یا در جمع خراسانیان شنیده است در یاد داشته باشد، اما طنز عامیانه و احیاناً وقاحت‌آمیزی که در خطاب باغبان با این سه تن هست تصویر زنده‌یی از اقوال و اطوار طبقات عامه و گروههای جامعهٔ عصری و نیک و بد احوال آنها را عرضه می کند که به نحو جالبی رنگ واقع پردازی نیز دارد. پ

همچنین قصهٔ آن کودک که در پیش جنازهٔ پدر زار می گریست★ و آنچه جوحی در آن باب با پدر خویش گفت (۱۳۰§ ب) هر چند طنز نیشداری را در باب آن گونه زندگیها که با مرگ تفاوتی ندارد متضمن است باری تصویری جالب ومبنی بر واقع‌بینی نیز از زندگی طبقات محروم جامعهٔ عصر را هم عرضه می کند. اصل قصه در **اغانی** ابوالفرج اصفهانی[1] و در **المحاسن والمَساوی** بیهقی[2] منسوب به ابن دراج طفیلی است اما چون در **لطایف الطوایف** فخرالدین علی صفی[3] حاصل قصه با اندک تغییری که نشان می دهد مأخذ آن به احتمال قوی غیر از **مثنوی** است به جوحی اسناد شده است پیداست که گویندهٔ **مثنوی** هم نباید آن را از پیش خود یا از روی سهو به جوحی منسوب کرده باشد. ت

به هر حال وقتی کودک بی پدر در دنبال جنازه می نالد و می گرید — کای پدر آخر کجایت می برند★ و آنگاه بر سبیل نوحه و مویه به خود جواب می دهد که ترا به خانه‌یی تنگ و بی بام و در می برند که آنجا نه قالی و حصیری وجود دارد نه طعام و چراغی در کار هست، جوحی که همراه پدر خویش شاهد این موکب حزن‌انگیز و مویهٔ آن کودک یتیم است چون این نشانیها را می شنود با پدر می گوید — والله این را خانهٔ ما می برند★ و چون پدر این پندار او را دفع می کند نشانیها را با آنچه در خانهٔ خود آنهاست منطبق نشان می دهد. ث

نشانیها و وصف خانه و قصهٔ تشییع یادآور یک قصهٔ اسپانیایی است که از حوادث فرعی و جزئی مربوط به سرگذشت زندگی لازاریّو دتورمس محسوب است. لازاریّو که ملازم و خدمتکار خردسالی در خانهٔ یک نجیب‌زادهٔ فقیر اسپانیایی است وقتی شاهد تشییع جنازه‌یی به گورستان می شود و از زبان زنی که دنبال جنازه نوحه و مویه دارد وصف قبر را به عنوان «خانهٔ شوم وتیره»+ می شنود آن را با خانهٔ ارباب منطبق می یابد، و این توافق و توارد که بین قصهٔ اسپانیایی با داستان **مثنوی** هست به احتمال قوی از وحدت مأخذ ناشی است[۱]. معهذا تصویری که مولانا از زندگی طبقات محروم جامعه در اینجا ارائه می کند چنان واقعی و مؤثر به نظر می آید که جوحیِ وی هم اگر با پدر همراه نمی بود ممکن بود از ترس جنازه به «خانه تنگ و

زحیر» پدر بگریزد ومثل لازاریّو در را بر روی کسانی که به گمان وی می خواستند جنازه را به خانهٔ آنها حمل نمایند فروبندد. ج

۱٦۳

قصهٔ معلم و کودکان★ که در طی آن توهم رنجوری که از تلقین کودکان مکتب گریز ناشی است در نزد معلم منجر به بیماری واقعی می شود نیز در مثنوی با چنان لحن آکنده‌از واقع‌بینی به بیان می آید که گویی مولانا خاطره‌یی از دوران مکتب رفتن خویش را نقل می کند، اما شهرت مضمون قصه که حتی در نزد ابن رَبَّن طبری، طبیب عهد متوکل، نیز به آن اشارت هست[۱] و همچنین وجود نوادر و لطایف متعدد که در باب سادگی معلمان اطفال در افواه و امثال هست[۲] نشان می دهد که در نقل مثنوی تنها تجربهٔ واقعیت نیست، تذکار واقعیت تجربی است و از مهارت مولانا در تجسم دادن واقعیت در ضمن نقل قصه حاکی است. الف

اینجا کودکان مکتبی از جور استاد و از رنج اجتهاد ملول می شوند از این رو پنهانی رای می‌زنند تا روزی چند درس را موقوف دارند و چندی از این محنت برآسایند. رایشان بر آن قرار می گیرد که معلم را به لاغ و افسوس رنجور سازند تا چون خیال بیماری در وی قوّت گیرد درس و مکتب را رها کند و یکچند در خانه به بستر افتد. چون روز دیگر به مکتب می آیند با سؤال از رنجوری و با اظهار دلسوزی در حق استاد وی را به وهم می اندازند و استاد برمی خیزد و رنجوروار با کودکان مکتب به خانه می رود. هر چند زنش می کوشد تا به او حالی کند که هیچ رنجوری ندارد و بیم و ظنّ بیهوده به او دست داده است نمی پذیرد، به بستر می افتد و آه و ناله سر می دهد. چون کودکان ناچار می شوند در خانهٔ استاد همچنان زندانی بمانند و به درس خواندن بپردازند به اشارت یاری زیرکتر، صدا را بلند می کنند و درهم می اندازند و استاد برای رهایی از سر و صدای آنها ناچار می شود کودکان را به خانه هاشان روانه دارد و درس و مکتب را یکچند موقوف سازد. ب

مادران اطفال که از زودآمدن آنها به خانه ناخرسند می شوند روز دیگر

۱/۱٦۲– طبع بولاق ۳۷/۱۵ ۲– طبع شوالی /٦٤۲ ۳– طبع گلچین/۳۹۰

+/۱٦۲ La casa lóbrega y oscura. denouement

★/۱٦۲ ب: ۲۱٦۷/۲ ~ ، ۲۲۱۰/۲ ت: ۳۱۱٦/۲ ~ ث: ۳۱۱۷/۲، ۳۱۲٤/۲

بامدادان به احوالپرسی معلم می روند، او را در بستر می یابند و بر سبیل دلداری می گویند استاد را خیر باد، ما را ازین بیماری وی هیچ خبر نبوده است. استاد که از بانگ کودکان و تصدیع مادران رنجه تر گشته است با خشونتی آمیخته به بلاهت که خاص این طایفه است جواب می دهد که خود من نیز از این بیماری آگاه نبودم — آگهم مادر غران کردند هین★، و بدین گونه با غر خواندن این زنان که باری به پرسیدنش آمده بودند شاهدی دیگر بر آنچه در باب سادگی و بلاهت معلمان گفته می شد بر زبانها انداخت و آنچه تحت عنوان «آخوند نباشد درد و غم» بعدها در امثال عام نقل شد[۲] ظاهراً از همین قصه نشأت یا شهرت یافت. پ

در عین حال یک نادرهٔ دیگر در باب کودک حارس و اشتر سلطان★ در کلام مولانا این نکته را نشان می دهد که برخلاف آنچه مایهٔ وهم و رنجوری کارنادیدگان ★می شود، کاردیدگان و آنها که اهل جد باشند با این گونه نیرنگها جای خالی نمی کنند. این کودک که در کشتزاری نگهبانی می کند و با بانگ طبلکی که دارد مرغان را از کشتزار می رماند وقتی اشتر سلطان که کوس و نقارهٔ قسمتی از سپاه وی را حمل می کند به کشتزارش سر می کشد هر چه می کند نمی تواند با صدای طبل کوچک خویش وی را از مزرعه دور سازد و بالاخره عاقلی به وی خاطرنشان می نماید که بانگ طبل را موقوف دارد چرا که این شتر در میدان جنگ با صدای طبل و کوس انس دارد بانگ تبوراک طفلی وی را به وحشت نمی اندازد — قصه که منشأ ضرب المثلهایی چون اشتر نقاره خانه، گاو و دهل زن و نظایر آنها گشته است نشان می دهد که آنچه موجب بیم ساده اندیشان و بیدلان می شود برای کار افتادگان مایهٔ وحشت نیست و آنها به هر شور و غوغایی دروغین از جای نمی روند. ت

در قصهٔ آن دباغ که در بازار عطاران بیهوش شد★ نیز مولانا لطیفه یی کوتاه را با برخی شاخ و برگها تفصیل نسبی می دهد و آنچه را به اجمال در اشارت غزالی و عطار در باب کنّاس آمده است[۳] در تجربهٔ دباغ ذکر می کند و با مهارت کم نظیری که در قصه پردازی و تجسم مناظر و احوال نشان می دهد آن بیهوشی و رنجوری را که بر دباغ در بازار عطاران عارض می شود تصویری از احوال کسانی می سازد که همهٔ عمر به زندگی حیوانی خو کرده اند به همین سبب طاقت عطر و صفای حیات روحانی را ندارند و انس به دنیای حس آنها را از ادراک لطایف ماورای حس باز می دارد. ث

این دباغ چون با بوی مردار و گند کارگاه خویش خو دارد چون به بازار عطاران می رسد سرش به دوار می افتد و بیهوش نقش زمین می شود و خلق که از هر

طرف بر وی گرد می آیند لاحول گویان دست بر قلب وی می نهند و گلاب به روی وی می افشانند، درمانها و کوشش آنها هیچ سود نمی کند، اما برادر دباغ که از ماجرا خبر می یابد اندکی سرگین در آستین می کند و در حالی که انبوه خلق را می شکافد ومردم را از گرد وی دور می سازد «آن چیز» را که در آستین دارد بر بینی وی می نهد، و چون به اندک مدت مرد جنبیدن می گیرد خلق در عجب می مانند که وی با کدام افسون مرده یی را زنده کرد★. گویندهٔ مثنوی اینجا در ضمن تمثیل نشان می دهد که در حقیقت هر کس در گلخن دنیا با پلیدیهای شهوات جسمانی خو می کند و قدس و طهارت دنیای روح را درنمی یابد، رایحهٔ تقویٰ به او زیان می رساند و او ــ لاجرم با بوی بد خوکرد نیست★. ج

۱٦٤

درست است که عارف هم مثل آنان که اهل اقلیم حس و منهمک در لذتهای جسمانی هستند در همین گلخن دنیا به سر می برد، اما از این گلخن پاکی و طهارت حاصل می کند و آنچه در درون سرّ و قلب اوست بیش از آن است که در تنگنای حس گنجایی داشته باشد. در اینجا به این مسأله که آیا وجود عارف همین جسم حقیر خاکی است که خود جز تصویری بیجان نیست، یا آن روح علوی است که یک قطره از ایمانش دریاها را در خود غرق می دارد، با طرح قصهٔ تمثیل گونهٔ آن مرد که از زن خویش پرسید گوشت کجاست★ جواب می دهد و در واقع سؤالی را که این مرد با آن روبروست جوابی برای آن مسأله می سازد. الف

این مرد که زنی سخت محتال وناپاک دارد هر چه به خانه می برد زنش آن را به تلف می آورد و مرد هم از بیم رسوایی تن در می زند و خود را به التزام سکوت ناچار می یابد. روزی به خاطر مهمان با صد سختی و جهد گوشتی خریداری می کند و به خانه می آورد، اما زن پنهانی آن را کباب می کند و با شراب می خورد و چیزی از آن باقی نمی گذارد. چون مهمان در می رسد و مرد از زن می خواهد تا برای مهمان را لوتی مهیا سازد زن دفع کردن در می گیرد و آخر می گوید گوشت دیگر باید خرید که آن گوشت را این گربه خورد. مرد ترازو می آورد و گربه را وزن می کند، نیم من

۱/۱٦۳ــ فردوس الحکمة/۵۳۷　　۲ــ امثال و حکم ۱/۲۱　　۳ــ مآخذ قصص ۳۰/ــ۱۲۹

۱٦۳/★ الف: ۳/۱۵۲۲ ~　　پ: ۳/۱٦۰۲　　ت: ۳/٤۰۸۸ ~ ۳/۱٦۰٤　　ث: ٤/۲۵۷ ~　　ج: ٤/۲۹۳، ٤/۲۹۵

برمی‌آید، می گوید آن گوشت که من آوردم یک ستیر (=سیر) از نیم من افزون بود، این گربه نیم من بیش نیست، اگر این گربه است پس آن گوشت کو، و اگر آن گوشت در درون اوست پس وزن خود او کجاست*؟ ب

مسأله معمایی طنزآمیز است اما پیداست که عارف نیز به این قیاس حال معمایی شگرف را دارد. هم جسم خاکی است و هم روح علوی و با اینحال جمع این دو حال در وجود او مایهٔ حیرت است، چرا که روح بی‌قالب وقالب بی‌روح هیچیک کار نمی کند، پیوند آنهاست که اینجا اهمیت دارد، چنانکه آب و خاک هیچیک بتنهایی سر را نمی‌شکند اما چون از آنها کلوخ سازی آنگاه سر شکستن توانی*. در عین حال کلوخ نیز که در آن آب و خاک به هم در می‌شود سرانجام وقتی می‌رسد که آب آن به اصل خویش برمی‌گردد و خاکش هم به خاک می‌پیوندد و ارکان ترکیب آن را از هم می گسلد و از هر یک از آنها ترکیبهای تازه به وجود می‌آید* و البته ازدواج و اختلاط اضداد هم حکمت حق است و عارف که جانش به عالم ماورای حس تعلق دارد با عالم حس ارتباطی گذرا دارد و این ارتباط هم مبنی بر حکمت و عنایت است. پ

معهذا حال عارف در دنیای حس به حال غریبه‌یی می‌ماند که در شهر دشمنان گرفتار مانده باشد، یا آهوبچه‌یی که آن را در آخور خران بسته باشند، و اینجاست که قصهٔ بوبکر سبزوار در مثنوی* تصویری از حال وی را در عالم حس جلوه می‌دهد، و مولانا که اصل قصه را ظاهراً از آنچه در باب اهل قم و حاکم سنّی آن مذکور است[1] اخذ کرده‌باشد آن را با واقعهٔ محاصرهٔ سبزوار به وسیلهٔ خوارزمشاه مربوط می کند و در نقل آن نادره‌یی بالنسبه کوتاه را اوج و فرود قابل ملاحظه‌یی می‌بخشد و حکایت خود را به قصه‌یی «تعلیق»دار و پردلهره تبدیل می کند. ت

در قصهٔ مثنوی سلطان محمد سبزوار را به محاصره می اندازدوچون برشهر تنگ می گیرد دست به قتل‌عام می‌زند از این رو خلق به امان می‌آیند و از سلطان درمی‌خواهند تا هر پیشکش و خراج می خواهد از آنها در پذیرد و دست از کشتار بازدارد. سلطان از آنها می‌خواهد تا به جای هر پیشکش فقط ابوبکر نامی را از اهل شهر به نزد وی آرند. اما در تمام سبزوار که از دیرباز اهل آن شیعی مذهب بوده‌اند البته ابوبکر نام به آسانی پیدا نمی‌شود،خلق فقط بعد از جستجوی بسیار «یک ابوبکر نزاری» پیدا می کنند*. او نیز مسافر درمانده‌یی است که در کنج خرابه‌یی افتاده است و قدرت حرکت ندارد. چون وی را بر تختهٔ مرده‌کشان می‌نهند و نزد سلطان می‌برند وی از حال بوبکر سبزوار به حیرت و شفقت می افتد، اما قوم بدین گونه نشان می‌دهند ـ که بهتر از این بوبکری در سبزوار به هم نمی‌رسد. رمزی که در سرّ قصه

هست نشان می دهد که دنیای حس حکم سبزوار را دارد و مرد حق در آنجا جز زبون و نزار نیست★. ث

۱۶۵

قصهٔ مهمان با زن صاحبخانه★ که اظهار ملال لئیمانهٔ بخیلان را از ورود مهمان تقبیح می کند بر سبیل رمز و تمثیل این نکته را خاطرنشان می سازد که در عالم حس آنچه از غم و شادی، و خاطر و وارد، از اقلیم عالم ماورای حس بر دل انسان درمی آید حکم مهمان غیب را دارد و عارف آنهمه را همچون «ضیف نو» تلقی می کند به همین سبب آن را خوش می دارد★ و مایهٔ تشویش وقت نمی یابد. الف

در این قصه، مهمان شب هنگام بیگاهان به سرای این صاحبخانه وارد می شود و مرد چنانکه شرط است در حق وی اکرام به جا می آورد و زن که بعد از تناول شام برای شوهر و مهمان بستر می گسترد و خود چون به خانهٔ همسایه می رود دیرگاه به خانه برمی گردد، در تاریکی به جای آنکه نزد شوهر برود به بستر او که از قضای اتفاق مهمان در آن خفته است درمی خزد و به گمان آنکه با شوی خویش سخن می گوید اظهار ملال می کند که شب باران در گرفته است و مهمان ناچار ماندنی است چرا که با این گل وباران به جایی نمی تواند رفت ناچار در همین خانه می ماند و — بر سر و جان تواوتاوان شود★. ب

مهمان که این سخن می شنود با خشم و قهر از جا برمی جهد و قصد رفتن می کند و هر چه زن اعتذار و تضرع در می پیوندد نمی تواند·وی را از این عزیمت منصرف دارد. از آن پس تأسف و ندامت زن و شوهر آنها را وامی دارد تا خانهٔ خویش را مهمانخانه سازند، اما خیال مهمان دایم آنها را به ملامت می گیرد، و چون می پندارند که این مهمان یارخِضر بوده است خویشتن را ازاین حرمان ملامت بسیار می کنند. نه آیا آن کس هم که واردات غیبی را همچون ضیف نو عزیز نمی دارد و از آن اظهار ملال می کند خویشتن را از فواید روحانی بسیار محروم می دارد؟ پ

اما قصهٔ آن شخص که دزدان قوچ او را می دزدند★ هم در مثنوی لطف دیگر دارد و در عین حال نشان می دهد که از ابلیسان آدم روی بر حذر باید بود و بر هر

۱/۱۶٤ — سرّنی/ ۱۷۰ت

۱۶٤/★ الـف: ۳٤۰۹/۵ ~ ب: ۳٤۱۸/۵ پ: ۶/۵—۳٤۲۵، ۳٤۲۷/۵ ت: ۸٤۵/۵ ~ ث: ۸۹۵/۵، ۸۶۷/۵

کس اعتماد نباید کرد. اینجا البته حزم شرط ایمنی است اما طمع را هم با حزم نباید اشتباه کرد و آنکه دل به طمع می بندد خود را سخرهٔ دزدان می کند و از حسرت و حرمان بسیار درامان نمی ماند. ت

قصهٔ این ساده مرد که قوچی به ریسمان بسته است و به دنبال می کشد با آنکه لطیفه‌یی بالنسبه کوتاه است حال و هوای قصه‌های حوادث را دارد و از نوعی اوج و فرود و تعلیق و عقده خالی نیست. دزد که دنبال وی می رود تا فرصتی یابد ریسمان قوچ را می بُرَد و در یک لحظه قوچ را می رباید. ساده مرد که خیلی دیر از دستبرد دزد آگاه می شود به تکاپو می افتد و در جستجوی قوچ از چپ و راست رفتن می گیرد. از قضا بر سر چاهی در میان راه مردی را می بیند که نشسته است و فغان و واویلا برداشته است. مرد همان دزد قوچ است که حیوان را به یاران سپرده است و ساده مرد را همچنان دنبال می کند. چون مرد از وی می پرسد که این ناله از چیست دزد می گوید همیان زری داشتم که در این چاه افتاده است*، آنگاه به ساده‌مرد وعده می دهد که اگر آن همیان را از چاه برآرد خمس آن صد دینار را که در همیان هست بدو خواهد داد. ث

ساده مرد با خود می اندیشد که این بیست دینار خود بهای ده قوچ می شود و اگر قوچی را از دست داده است اکنون بهای اشتری نصیبش می شود، پس جامه‌ها از تن برمی‌آورد و به درون چاه می رود. دزد هم جامه‌های وی را برمی دارد و ناپدید می شود و مرد بدین گونه هم قوچ را از دست می دهد، هم شتر را — که بهای جامهٔ اوست. نظیر قصه با تفصیل بیشتر در **جوامع الحکایات** عوفی هم هست و پیداست که اصل قصه باید از راه حکایات عامیانهٔ رایج در ماوراءالنهر در **مثنوی** راه یافته باشد، و در واقع متضمن تحذیر از اعتماد بر ناشناختگان و منع از دل بستن به طمع و ترک کردن حزم است. ج

اگر مولانا می خواست در اینجا نشان دهد که ساده‌مرد غارت شده بالاخره درمی یابد که دزد قوچ جز همین دزد جامه نیست می بایست مثل آنچه در روایت عوفی است این «خاتمه» را هم بر داستان بیفزاید که ساده‌مرد اینجا چوب برمی گیرد و برهم می زند و چون خلق از وی می پرسند مگر دیوانه شده‌یی جواب می دهد «نی، پاس خود می دارم مبادا که مرا نیز بدزدند»[1]. اما مولانا به دنبالهٔ قصه کار ندارد، ناظر به سرّ قصه است که نشان می دهد حزم هر چند شرط ایمنی است اما حرص و آز را خوار می نباید شمرد، خود آن دزدی است فتنه‌انگیز که مثل خیال هر دم به صورتی درمی‌آید، گاه شکل دزد قوچ را می گیرد و گاه به صورت آن کس که بر سر چاه فغان و واویلا سر می دهد درمی آید. چ

۱۶۶ در یک طرفه حکایت دیگر هم★ که لطیفه‌یی کوتاه را با شاخ و برگ بسیار می آراید، مولانا از خشونت یک امیر ترک که در حال مستی، برای آنچه خود وی آن را «سرکوبی» مطرب می پندارد، دبوس گران برمی دارد و شور و عربده‌یی بیهوده راه می اندازد نتیجه‌یی می گیرد که حاصل تعلیم نی نامهٔ **مثنوی** متضمن الزام نفی ماسوی در راه نیل به مرحلهٔ اثبات است و پیداست که درک چنین لطایف در حوصلهٔ فهم تُرک قصهٔ وی هم نیست. الف

این ترک اعجمی سحرگاهان از خمار دوشینه اش بیخواب می شود. از این رو به صبوحی می نشیند و مطربی طلب می کند تا سماع قول وی او را دیگر بار به مستی و می کشاند. اما مطرب در قولی که می خواند غزلی را به سماع درمی آورد که ردیف «نمی دانم» دارد[۳] و چون در آخر هر بیت غزل این «نمی دانم» تکرار می شود★، ترک از کوره بــدر می رود، گرز برمی کشد و برمی خیزد تا سر مطرب را بشکند و او را بسزا سرکوب دهد. سرهنگی از حاضران مجلس دبوس را از دست امیر می گیرد، اما ترک مست مطرب را همچنان عتاب سخت می کند که نامرد از آنچه می دانی بایدت گفت، این «نمی دانم» را که مایهٔ دلگیریهاست رها باید کرد. ب

جوابی که مطرب می دهد البته در حوصلهٔ فهم امیر اعجمی نیست اما شایستهٔ بیان مولانا ومناسب سرّی است که گویندهٔ **مثنوی** در چنین طرفه قصه‌یی می جوید. وی با آنکه حدّ حوصلهٔ ترک را می داند می کوشد تا عذر این «نمی دانم»ها را برای وی تقریر کند، از این رو از زبان او می گوید این نمی دانم گفتن از آن روست که مقصودم خفی است، بعلاوه پیش از نفی کردن ماسوی اثبات حق برای من ممکن نیست و اینکه نفی می کنم برای آن است که جز با نفی نمی توان به اثبات رسید و تا انسان خودی خویش را نفی ننماید اثبات وی که بقاء بعد الفناست حاصل نمی گردد، و اینجاست که راز بقا برای آن کس که خود را تسلیم نفی و فنا نمی کند رازی مخفی است و ناچار — چون بمیری مرگ گوید راز را★. درست است که امیر مست چیزی از سرّ کلام قوّال را نمی تواند درک کند اما این نادرهٔ کوتاه با عقده و تعلیقی که دارد به مولانا فرصت می دهد تا سرّ عرفان نی و حاصل مضمون نی نامهٔ

→

۱/۱۶۵— مآخذ قصص /۱۹۹

★/۱۶۵ الـف: ۳۶۴۷/۵ ~ ، ۳۶۴۶/۵ ب: ۳۶۶۴/۵ ت: ۴۶۷/۶ ~ ث: ۴۷۰/۶

مثنوی را که نفی خودی است بار دیگر در یک قصهٔ لطیف نادرگونه تقریر نماید. پ

قصه‌یی هم از یک امیر می بارهٔ دیگر★ نقل می کند که آنچه درآنجا در طی قصه در وصف امیر★ و وصف خمر★ می آید اسناد آن را به عهد عیسی که باده مأذون و حلال بود و هنوز حکم به تحریم آن نازل نگشته بود[٤] بر گوینده الزام می کند. اما اینکه امیری می باره غلام خود را برای تهیهٔ خمر به دیر می فرستد نشان می دهد که قصه به آن عهدهای دور هم مربوط نیست، و به هر حال چون در عهد عیسی برخلاف عهد مولانا خمر خاص به راهبان دیر تعلق نداشته است قصهٔ مثنوی به احتمال قوی تصویری از یک واقعهٔ عصری و تجربی است. به هر حال با آنکه امیر می باره در اینجا صاحب ذوق مجازی به نظر می رسد باز طرز میخواری او برخلاف آنچه ظاهر رفتارش نشان می دهد از ذوق اهل معرفت خالی نیست، از این روست که امر و نهی زاهد خشک عاری از ذوق معرفت را که در حدّ رخصت شریعت هم متوقف نمی شود شایستهٔ منع و ملامت می یابد. ت

باری زاهد که اهل ریاضت و اجتهاد است با آنکه شریعت عهد عیسی در این ا مر برای عوام قوم رخصت و جوازی قایل است آلایش بدان را بر طالبان دوست که امیر هم در نظر وی از آن جمله است★ حرام می داند، از این رو غلامک امیر را که برای این امیر از دیر شراب می برد زجر و منعی تمام می کند، سنگ بر سبوی غلام می زند و چون غلام شکایت حال به امیر می برد وی به خشم تمام از جای برمی جهد و با گرز گران قصد تنبیه زاهد می کند،و با آنکه شفیعان در می رسند از تهدید زاهد باز نمی ایستد، و در جواب شفیعان که می گویند به خاطر آن می که زاهد ریخت خون وی را نباید ریخت و امیر بی باده هم سرخوشی دارد به باده‌اش حاجت نیست، می گوید ذوقی که از عالم روحانی است وی را چنانکه باید خرسند نمی دارد، آنچه خرسندی به وی می دهد آن است که از کیف باده سرمست و بیخود گردد و وارسته از هر خوف و امید مثل برگ گل و شاخ بید از این سو و آن سو کژ گردد، و چون شریعت را در این باب رخصت است این منع و زجر زاهد از بلفضولی است و البته مستحق تنبیه و عقوبت هم هست. ث

هر چند اینجا قصه نشان می دهد که هر کس به ذوق جسمانی و صفای عالم حسی خو کرده است به ذوق و صفای روحانی که منشأ آن جان است اکتفا نمی کند، اما در عین حال مولانا به این معنی هم نظر دارد که آن ذوق و صفای حسی برای همه کس مایهٔ زلت نیست[٥] و زاهد که در این باب سختگیریها دارد از آن روست که خود محبوس بوی و رنگ مانده است★ و رهایی ازاین‌تنگنا برایش ممکن نیست. ج

۱۶۷ در قصه‌یی هزل‌آمیز★ عجوزه‌یی را که با پیری و زشتی خویش سعی دارد تا از نقش رنگین زیبای عشرها که بر حاشیه و در کنار صفحهٔ مصحفها نقش می‌زنند[٦] روی چروکیدهٔ خود را گلگونه سازد همچون تصویر حال کسانی عرضه می‌دارد که با زشتی باطن می‌کوشند تا ظاهر خود را بدان گونه که شایستهٔ مردان خداست فرانمایند و با تقلید اقوال واعمال مشایخ و اولیا خویشتن را در چشم عامه محبوب و مقبول نمایند. این کمپیرک که برای رفتن به عروسی خود را به هر گلگونه‌یی می‌آراید و نمی‌تواند زشتی خود را بپوشاند عشرهای مصحف را می‌کَنَد و با آب دهان بر روی پرچروک خود می‌چسباند و باز تا چادر راست می‌کند عشرها می‌افتد و چون ماجرا تکرار می‌شود و عشرها بر روی وی باقی نمی‌ماند به خشم می‌آید و چنانکه در این موارد رسم است بر ابلیس لعنت می‌آرد. اینجا ابلیس بر وی ظاهر می‌شود که این لعنت بر ابلیس چراست، تو خود صد ابلیس را جواب می‌دهی، آخر ابلیس در همهٔ عمر چنین حیله ناروایی به خاطر نگذرانیده است. با این رسوایی که تو بار آوردی و با این شیوهٔ خودآرایی که پیش گرفتی دیگر قرآنی در دنیا باقی نخواهی گذاشت★. الف

با آنکه سرّ قصه جدّ و تعلیم است و مولانا هم آن را همچون تمثیلی از حال کسانی نقل می‌کند که تقلید حال اولیای حق را وسیلهٔ خودنمایی می‌سازند، صورت آن صبغهٔ هزل دارد و در نقل آن هم گوینده از آوردن الفاظ و تعبیراتی که سزای زبان پاک او نیست خودداری نمی‌کند، از این رو وقتی در دنبال استطراد طولانی به نقل دنبالهٔ قصه باز می‌گردد★ آن را بکنایه حدیث پست نازل می‌خواند که ظاهراً رعایت قدر وحال مستمع آن نقل آن را تجویز یا الزام می‌نماید و جای اعتذار هم البته هست. ب

در واقع با آنکه جدّ و هزل در قسمت عمده‌یی از حکایات نوادر و امثال لطایف مثنوی به هم درمی‌آمیزد و احیاناً قصه‌های هزل رکیک (§ ۱۹٤ الف ومابعد) هم مجال بیان می‌یابد مولانا جز در همان موارد که ظاهراً رعایت حال مستمع اقتضای تنزل به «حدیث پست نازل» را دارد اشتغال به آنچه را حدیث لغو محسوب است فقط تا آنجا که مایهٔ ضایع کردن عمر نباشد جایز می‌داند و ورای آن هرگونه انهماک در طنز و هزل را تقبیح می‌کند. چنانکه در حکایت ترک و درزی★ سرّ قصه

۱۶۶/★الف: ٦٤۳/٦ ~ ب: ٥/٦–۷۰۳ پ: ۷۲۲/٦ ت: ۳٤۳۹/٥ ~ . ۳٤٠١/٥، ۳٤٤۷/٥ ~ ث: ۳٤۸٤/٥ ج: ۲/٥–۳٥۳۱

نشان می دهد که لاغ و طنز اهل مضاحک هر چند ما را می خنداند و یک لحظه فارغ و غافل مـی دارد مایهٔ عمر ما را به هدر مـی دهد و اگر در آن زیاده‌روی نمایند آنچه از آن جمله ضایع می شود تدارک نمی پذیرد. پ

قصهٔ این درزی که نظیرش در **کتاب الاذکیاء** ابن‌الجوزی و **حیات‌الحیوان** دمیری هم هست ترک مدعی را که از غرور پندار چنان می انگارد که خیاط شهر نـمی‌تـوانـد از اطـلس او بـه طـراری چـیـزی بـه مـقـراض زنـد و بـر سـر ایـن کـار با حریفان شرط هم می بندد سخرهٔ درزی نشان می دهد، چرا که خیاط ضمن مقراض زدنش افسانه‌یی برای ترک نقل می کند و او را چنان به خنده می اندازد که به آسانی دور از چشم ترک پاره‌یی از اطلس وی را می دزدد و پنهان می سازد. ترک که بار دوم و سوم از وی درخواست لطیفه می کند همچنان از خنده به روی و قفا می افتد و چیزی از اطلس خود را از دست می دهد، اما وقتی چهارم بار از درزی درخواست لاغ و مضاحک می کند درزی که می بیند با یک لطیفهٔ دیگر قبای وی بکلی کوتاه و ناساز خواهد شد بر وی رحم می کند و اینجا از نقل یک قصهٔ دیگر تن می زند که — وای بر تو گر کنم لاغی دگر*. ت

حاجت به گفتن نیست که ترک ساده دل شرطی را که با حریفان کرده است می بازد اما حال او در قصهٔ مولانا نمونهٔ حال کسانی است که در عالم به لاغ و افسانه دل بسته‌اند. لاغ و افسانه هم در این قصه رمزی از شهوتها و لذتهای جسمانی است و خیاط که مرد را به لاغ و شهوت مشغول می دارد چیزی جز دنیای حسّی نیست. از این رو آن کس که دل به لاغ و افسون دنیا می بندد البته حاصلی جز این به دست نمی آورد که متاع عمر را هدر می دهد و سرانجام درمی یابد که جز خسران و خذلان هم حاصلی به دست ندارد*. ث

۱۶۸

در بین این گونه نوادر پاره‌یی قصه‌ها متضمن اعتراضهایی مبهم یا صریح اما غالباً خاموش و دو پهلو بر بیعدالتیها یا ناروایی‌هایی است که چون در تقالید عام ریشه دارد طرح کردن آنها در خارج از دایرهٔ خاصان جسارتِ تهورآمیزی می خواهد که جز در عهدهٔ شوریدگان و آشفته حالان نیست، ونظایر آنها در کلام عطار هم به همین عاقلان مجنون‌نما منسوب است. گویندهٔ مثنوی نیز آنها را هر جا

۱۶۷/* الف: ۱۲۲۲/۶ ~ ، ۱۲۷۹/۶ ب: ۱۲۴۲/۶ پ: ۱۶۵۱/۶ ~ ت: ۱۷۱۷/۶ ث: ۱۲۷۰/۶

که مطرح می کند از زبان کسانی است که این جسارتها از آنها غرابت ندارد، و با آنکه مولانا هم گه‌گاه به بعضی از این اعتراضها جوابهایی می دهد چنان می نماید که خود او نیز در این باب دل مشغولیها دارد و دفع آنها هم او را از اینکه دوباره به دغدغهٔ آنها دچار گردد مانع نمی‌آید. چنانکه سؤالی را که از زبان موسی در باب سرّ غلبهٔ ظالمان (§ ۲۷ب، پ) مطرح می کند هر چند خود بی‌جواب نمی گذارد پیداست که مشکل خود او در این باب از مقولهٔ یک «درد فلسفی» است و با طرز تلقی هشیارانه‌یی که خودش از این گونه مسائل و غور آنها دارد در رهایی از خارخار این اندیشه‌ها جز الزام اعتماد بر عنایت حق و شفقت بر احوال گمراهان خلق نمی تواند چیز دیگری برزبان آرد. الف

از این جمله قصهٔ آن شخص را می توان یاد کرد که دعوی پیغامبری داشت★ و چون با چنین دعویی خویشتن را از همهٔ پیغامبران نیز فاضلتر فرا می‌نمود او را گرفتند و پیش سلطان بردند. اما سلطان که به رغم آنچه مدعیان می اندیشیدند با او به لطف و لین سخن گفت و حتی چون دریافت غریبهٔ شهر است و در دیار او کس و کاری ندارد از حال و معاش او پرسیدن گرفت و در ضمن سؤال کرد که باری سازچاشت چه داری و امروز بامداد چه خورده‌یی تا چنین سرمست و پرلاف گشته‌یی؟ مرد هم اقرار کرد که اگر پاره نانی می‌داشتم هرگز این چنین دعویی نمی کردم چرا که دعوی پیغامبری با این گروه عام غافل — همچنان باشد که دل جستن ز کوه★. ب

حکایت البته از مقولهٔ همان نوادر است که غالباً در قصه‌های متنبیان هست[۷]، اما چیزی که آن را لطف خاص می دهد نقدی است که این مدعی از غفلت عام و استغراق آنها در لذات حیات این جهانی دارد که گویی نزول وحی راستین را هم برای آنها زاید و عبث می سازد، و وقتی می گوید برای چنین قوم اگر کسی از زنی یا شاهدی پیام آرد به او زر می دهند، اما اگر از خدا پیام آرد آن را به چیزی نمی گیرند★ کلام گوینده لونی دیگر دارد، سخن اهل کذب و دعوی نیست، رنگ طنز شوریدگان را دارد و ظاهراً از همین روست که سلطان نیز بر رغم خشم خلق و ظاهر دعوی وی، از این مدعی در باب وحی سؤال می کند و جوابی که وی به این سؤال می دهد از رنگ کلام اولیا خالی نیست و از آن گونه است که جز از زبان عاقلی مجنون برنمی‌آید، و پیداست که قصه بیش از آنکه متضمن نقل داستان مدعیان متنبیان باشد ناظر به نقد احوال جامعه و تقریر حال استمرار خلق در غفلت و طغیان گناه‌آمیز آنهاست، و اینکه مولانا هم در اینجا سخن را کوتاه می کند توجیه و تأیید همین دعوی است، و گویی با این سکوت عمدی نشان می دهد که استغراق در

تقالید حوصلهٔ عام را از ادراک اشارات الهی تنگ می دارد و حتی در آنچه به شریعت مربوط است آنها را در بند نا موسهای پوسیده و مقیّد به دیدگاههای حسی می دارد. پ

۱۶۹

همچنین قصهٔ آن سه مسافر مسلمان و ترسا و جهود که به منزلی قوتی یافتند★ شب هنگام هر یک به بهانه یی ازخوردن آن بازایستادند و آن را برای صبحگاهان نهادند. صبحگاهان هم پیشنهاد کردند هر کس شبگاهان خواب بهتری دیده باشد تمام آن قوت از آن او باشد نیز باآنکه ظاهراً قصه یی عامیانه است و در امثال اقوام دیگر هم نظیر دارد[1] سرّی که در ورای ظاهر آن هست متضمن این معنی است که عامهٔ خلق اهل تقلیدند، از اسرار شریعت جز بدانچه با خور و نوش آنها مربوط است نظر ندارند، به حقیقت آن اسرار توجه نمی کنند و اگر چیزی از آن لطایف را بر زبان می رانند جز آنکه بدان بهانه خویشتن را از دیگران جلو بیندازند به چیز دیگر نمی اندیشند. الف

این سه مسافر هم چون در منزلی فرود آمدند و کسی برای آنها حلوایی هدیه آورد هر یک برای آنکه دیگران را از خوردن آن قوت محروم دارد و آن صحن حلوا را با نان گرم به خویش مخصوص سازد کوشید تا در حیله یی که می اندیشد از لطایف شریعت و تقالید آیین خویش بهره جوید، ازاین رو چون صبحگاهان قرار نهادند هر یک خواب دوشین خود را نقل نماید تا هر کس خوابی بهتر دیده باشد صحن حلوا خاص او باشد هر سه تن سعی کردند تا در نقل قصهٔ خواب دوشین خود به لطایف و اسرار دین و اشارت و ارشاد رسول خویش تمسک نمایند و گویی هر سه، مخصوصاً آن ترسا و یهود که با همسفر مسلمان خویش حقد و عداوت خاص داشتند، می خواستند به بهانهٔ اثبات تفوق و تعالی شریعت قوم خویش قوت مطلوب را از دهان یاران دیگر بازگیرند، و در واقع تقالید عام هم از شرایع بیش از این انتظار ندارند و کسانی که این تقالید عام را انتقاد کرده اند غالباً خاطرنشان کرده اند که در گرایش به شریعت هم نعیم بهشت بیش از لقای حق محرک عقاید و اعمال آنهاست. ب

باری صبحگاهان که یاران راه به نقل قصهٔ دوشین خویش پرداختند، هر سه تن کوشیدند تا درخواب خود چیزی از ذوق و عرفان شریعت و رسول مطاع خویش را

۱۶۸/★ ب: ۱۱۱۹/۵ ~ ، ۱۱۴۰/۵ پ: ۱۲۴۴/۵ ~

نیز در آمیزند و بدین گونه آن را همچون نوعی رؤیای صادقه نشان دهند. خواب جهود حاکی از آن بود که شبگاهان موسی بیامد و وی را به کوه طور برد و در آن حال وی را مکاشفات عظیم دست داد. خواب ترسا هم حکایت از این معنی داشت که نیمشبان عیسی بیامد و او را به آسمان چهارم برد و وی در صحبت او اسرار و آیات افلاک را مشاهده کرد. اما مؤمن مسلمان که می دانست یاران آن خوابها را برای محروم کردن وی دیده‌اند با لحنی طنزآمیز که نشان می داد دروغ و فریب آنها را می داند گفت من دوش رسول خدا را به خواب دیدم که با من گفت همسفرانت یکی به کوه طور برآمد و آن دیگر به آسمان برشد و هر دو به اسرار مکاشفات راه بردند چون تو از یاران واپس مانده‌یی هلا برخیز و صحن حلوا را دریاب★. وقتی همسفران دغاکار با حیرت و اعجاب دریافتند که یار مسلمان نیمشبان برخاسته است و حلوا را یکجا خورده است تصدیق کردند خواب وی به هر حال از خواب آنها برتر بوده است، چرا که آن خود نه خواب بلکه بیداری واقعی بوده است — که به بیداری عیانستش اثر★. پ

هر چند گویندهٔ مثنوی از نقل قصه این نکته را هم نتیجه می گیرد که فراست مؤمن چون از نور حق مایه دارد جلدی و زیرکساری ابلیسانهٔ جهود و ترسا را بی اثر می کند و بررغم آنچه اهل باطل می پندارند با حق نمی توان از در زیرکی و کربزی درآمد، لیکن حال حکایت در عین حال نشان می دهد که اهل ظاهر غالباً پیروی از ظواهر شریعت را بهانه‌یی برای نیل به مقاصد دنیوی می سازند و از این میان فوز و فلاح فقط برای کسی حاصل می شود که به حکم وقت و به اشارت قلب راه می پوید و تقلید و ناموس را دستاویزی برای آنچه خلاف اشارت و حکم حق است نمی سازد. ت

نمونه‌یی دیگر از همین پایبندی به تقالید را مولانا در قصهٔ شاعر و اهل حلب★ نشان می دهد که وقتی نوحه و مویهٔ قوم را در یوم عاشورا می بیند، بر سبیل تعریض و استغراب به آنها خاطرنشان می سازد که این واقعه البته ماتم بزرگی هست اما از پس چندین سال باید خیلی دیر به اینجا رسیده باشد. خطاب شاعر که در اینجا با لحنی آکنده از وقاحتی کلبی وار+ به اهل این ماتم یادآوری می نماید که چون روح سلطانی از زندان جست جای ماتم نیست از جنس اقوال شوریدگان و مجانین عقلاست. درست است که خود وی شاید در طعنی که بر تقالید قوم دارد، از بند تقالید ضدّ آنها رسته نیست اما سرزنشی که بر اهل تقالید دارد تنها متوجه شیعهٔ حلب نیست، چرا که در تقریر دعوی نشان می دهد که اهل تقلید چون ورای این خاکدان که زندان روح و سجن مؤمن است چیزی نمی بینند سزای آنند که بر حال خویش نوحه کنند و — بر دل و دین خراب خویش★. ث

۱۷۰ قصهٔ درویش و غلامان عمید خراسان★ نمونهٔ جالبی از آن گونه نوادر است که چیزی از اعتراض مبهم و خاموش اهل رضا را بر ناروایی‌های اجتماعی طرح می کند، و گوینده با تصرف در آنچه در اصل حکایت نقل است به اشکالی که اینجا در مسألهٔ خیر و عنایت مطرح می شود جوابی نقضی می دهد تا آن را از صورت آنچه جز در اقوال مجذوبان و شوریدگان قابل تحمل نیست بیرون آورد و جسارت آمیخته با وقاحتی را که در اعتراض درویش بینوا بر مسألهٔ خیر وعنایت هست تاحدی تعدیل نماید. الف

به هر حال اینجا درویش بینوایی که از سرما می لرزد و از بی برگی رنج می برد چون غلامان عمید خراسان را که جز وزیر و مستوفی ولایت نیست[۱] با جامه های فاخر و با ناز و ساز تمام مشاهده می کند با ناخرسندی روی به آسمان می آورد که خدایا بنده نگه داشتن رااز این عمید شهر ما بیاموز. قصه در **منطق‌الطیر** عطار که مأخذ مولاناست[۲] در همین لطیفهٔ نیشدار اعتراض‌آمیز تمام می شود، اما آنچه تصرف ذوق مولانا بر اصل قصه می افزاید و شاید بر یک روایت مربوط به احمد دهستانی در **اسرارالتوحید**[۳] هم مبتنی باشد[۸]، ضمن آنکه چیزی از اوج و فرود به روایت اضافه می کند، پاسخ گونه یی هم به اعتراض درویش می دهد و حکایت را به وجهی تقریر می نماید که بدون این جواب قصهٔ درویش و غلامان عمید ناتمام به نظر می آید. ب

آنچه مولانا بر روایت عطار می افزاید در عین حال صبغه یی از حقیقت نمایی+ نیز بدان می دهد چرا که عمید خراسان، چنانکه در آن ایام رسمی جاری محسوب می شد[۹]، مقارن همان ایام مورد خشم سلطان واقع می شود و چون اورا فرو می گیرند، چنانکه در روایت مثنوی مذکور است، غلامان وی را هم توقیف و شکنجه می نمایند و از آنها طلب می کنند تا محل دفینهٔ خواجه را نشان دهند، اما آنها درزیر شکنجه از پا درمی آیند وسرّ خواجه را بر زبان نمی آرند. اینکه شب هنگام هاتف به این درویش بینوا ندا در دهد که تو نیز بندگی را از این غلامان بیاموز★ با طرز تفکر صوفیه و با شیوهٔ قصه پردازی مولانا توافق تام دارد و پیداست که بدون این دنباله،

۱۶۹/۱ — سرّ نی، یادداشتها، بخش ٦، شمارهٔ ۳۸

۱۶۹/+ cynism

۱۶۹/★ الف: ٦/۲۳۷٦ پ: ٦/۲٤۹۲، ٦/۲٤۹۹ ث: ٦/۷۷۷ ~ ، ٦/۸۰۲

قصهٔ غلامان عمید بدان صورت که در کلام عطار آمده است تمام نخواهد بود. پ

این طعن واعتراض هاتف بر درویش گستاخ مبنی بر الزام حفظ در اسرار حق است که افشای آن در نزد عارف نارواست، و فقر نیز سرّی است که بین درویش باحق است و عارف راستین آن را فاش نمی کند، و شک نیست که شکایت هم نوعی فاش کردن سرّ است از این رو در این مقام بر زبان عارف نمی گذرد، و هر چند مجذوبان و آشفته‌حالان ندیمان حق محسوبند و این گونه گستاخی از آنها عجب نیست باز جواب هاتف برای آن است که خشونت اعتراض را تا حدی تعدیل کند. معهذا اعتراض وی نیز با این جواب دفع نمی شود و اینکه درویش بینوا بندگی را از غلامان بیاموزد و فقر خویش را که سرّ الهی است فاش نکند آنچه را در جامعهٔ انسانی ظلم و شرّ و بیعدالتی خوانده می شود نفی یا توجیه نمی کند. ت

البته گویندهٔ مثنوی چون قصه را در موردی که اصل مسألهٔ خیر و شر مطرح باشد به استشهاد نمی آورد تا حدّی همین خطاب هاتف را می تواند جوابی به اعتراض درویش مجذوب تلقی کند، اما اینکه نظیر قول او در همان شکل عطاری آن بعدها در همان دیاری که شاهد طلوع مثنوی بود باز از زبان درویشان نقل می شد[۱۰] نشان می دهد که جواب هاتف به هر حال دغدغهٔ ناشی از این اعتراض خاموش را همواره از خاطرها نمی تواند زدود. ث

۱۷۱

قصهٔ خشم پادشاه بر ندیم و شفاعت عمادالملک نام★ در بین این نوادر متضمن اشارتی رمزگونه است که معلوم می دارد سالک عارف دوست ندارد بین او و آنچه محبوب اوست واسطه‌یی به میانجی درگنجد و در واقع اشارت کریمهٔ **ایاک نستعین** (۱/٤) را هم متضمن الزام این معنی می یابد و پیداست که بینش عارف هم در نفی ماسوی جز بارهایی از جمیع وسایط تحقق نمی یابد و ندیم مجرم در این قصه رمزی از سالک عارف است که نمی خواهد بین او با آنچه غایت سلوک او و متوجه نیل بدان است هیچ امری فاصله بیفکند. الف

در این قصه، هر چند ندیم مجرم به شفاعت **عمادالملک** از عقوبت سلطان رهایی می یابد، از این شفاعتگری وی هیچ خرسند نیست، و در حق شفاعتگر خویش

۱/۱۷۰ــ اسرار التوحید / ۷۲ ۲ــ مآخذ قصص / ۱۸۳ ۳ــ اسرارالتوحید/ ۷۲

+/۱۷۰ **Vraisemblence**

★/۱۷۰ الف: ۳۱٦۵/۵ ~ پ: ۳۱۷۹/۵

هیچ گونه سپاس نشان نمی دهد سهل است دوستی خود را نیز با او قطع می کند، و چون یاران وی را بدان ناسپاسی ملامت می کنند جواب می دهد که کشته شدن به تیغ قهر سلطان را از اینکه دیگری جز سلطان ملجأ و پناه او گشته باشد دوست‌تر دارد و نمی خواهد در مقابل سلطان به دیگری تولاّ کرده باشد*. به نظر می آید سرّ قصه هم نظر به بیان این معنی دارد که مجرّد شفاعت غیریت و اثنینیت فیمابین را الزام می کند و آنجا که سالک غیر از حق به وجود دیگری ناظر باشد از تحقق به مفهوم توحید، که غایت مطلوب سلوک اوست و اشارت لی مع الله وقت* در حدیث نبوی[1] تعبیری از آن است، محروم می ماند. ب

در بارهٔ عمادالملک نام مولانا قصه‌یی دیگر هم در مثنوی نقل می کند که راجع به خوارزمشاه است با اسب یک امیر وی* و چون در اینجا نیز مثل قصهٔ ندیم و سلطان عمادالملک نوعی نقش میانجی دارد به نظر می آید هر دو قصه به یک تن مربوط باشد، و شاید در هردو مورد نقش میانجی متعلّق به عمادالملک ساوه باشد که در اواخر عهد سلطان محمد از مقربان و خاصان سلطان بوده است [۱۱]. پ

به هر حال در این قصه کارسازی و پایمردی عمادالملک سلطان را از اینکه اسب خوشخرام زیبای یک تن از سرهنگان خویش را به کُرْه و جبر از وی بستاند و خود را در نزد او غاصبی منفور و اعتماد ناپذیر جلوه دهد باز می دارد. در این قصه مولانا نشان می دهد که خلق عالم غالباً به دید و داوری دیگران بیش از نظر و قضاوت خویش اعتماد می کنند و از همین روست که عمادالملک می تواند اسبی را که در چشم سلطان بس نادر و زیبا جلوه کرده است از چشم وی بیفکند و آن را زشت و ناقص جلوه دهد و سلطان را وادارد تا اسب را به صاحبش مسترد دارد. ت

نقش عمادالملک در شفاعتگری و کارسازی در عین حال نشان می دهد که وزیر نیک اندیش برای سلطان مایهٔ نیکنامی است و وزیر بد موجب رسوایی و زشت‌نامی. این نکته رامولانا در قصهٔ شاعر و وزیران سلطان* بروشنی تقریر می کند. در این قصه شاعر قصیده‌یی در مدح سلطان می گوید و چون سلطان هزار دینارش صله می فرماید وزیرش حسن نام این مقدار صله را از جانب سلطان اندک مایه و نا درخورد نشان می دهد و برای شاعر ده هزار دینار از خزانهٔ سلطان حاصل می کند. چون شاعر می پرسد کدام کس از ارکان حضرت این عطا را سبب شده است می گویند وزیری است که حسن نام دارد. چندی بعد که فقر و افلاس شاعر را دوباره به مدحتگری وامی دارد سلطان همچنان هزار دینارش صله می فرماید اما وزیر که غیر از وزیر سابق اوست سلطان را از این مایه مال‌بخشی مانع می آید و با تأخیر و تسویفی که در ادای حوالهٔ مال می ورزد شاعر را به دریافت ربعی از عشر آن راضی

می کند. اینجا وقتی شاعر متوجه می شود که این وزیر جدید هم حسن نام دارد درمی یابد که بین حسن تـا حسن تفاوت بسیار است و آنجا که سلطان به وزیر بد گوش دارد تا ابد برای وی و ملک وی مایهٔ رسوایی خواهد بود★. ث

۱/۱۷۱ــ احادیث مثنوی / ۳۹

★/۱۷۱ الف: ۲۹۳۳/٤ ~ ب: ۲۹٦۲/٤، ۲۹٦۰/٤ پ: ۳۳٤۵/٦ ث: ۱۱۵٦/٤ ~ ، ۱۲۳۹/٤

۱۳

لطیفه‌ها وطنزها

۱۷۲

پاره‌یی لطیفه‌ها هم در مثنوی هست که هر چند صورت قصه دارد لیکن در طی آنها به‌جای عنصرواقعه و کردار بر عنصر سیرت و گفتار که رکن اصلی قصه نیست و فقط کمال و تمامیت قصه آنها را الزام می کند بیشتر تکیه می شود، و در واقع لطیفه در اینجا به نوعی تمثیل می ماند که تصویر حال یا نقل اقوال اشخاص قصه آن را غالباً مؤثر و گاه متضمن نیشخند آمیخته با همدلی ساخته باشد. این گونه لطیفه‌ها در بعضی موارد متضمن سؤال و جوابهای ظریف و پرنکته است و در اکثر موارد طرحی که از خلق و سیرت اشخاص قصه در آنها عرضه می شود به جهت ایجاز و اجمال فوق‌العاده یا رنگ تند و نمایانی که دارد لطیفه را همچون امثال سایر در خور نقل مجالس و افواه می سازد. تعدادی از این لطیفه‌ها اشارت کوتاه و دقیقی را به نکته‌هایی که صراحت در باب آنها مطلوب یا معمول نیست مشتمل می شود، و در بسیاری موارد نیز مثل آنچه در لسان عام «بذله» خوانده می شود خنده‌یی خوش را سبب می گردد، ودر همه حال ظرافتی که در آنها هست ذوق نکته‌بین دقیقه‌یاب را به چالش می خواند و گه گاه لطیفه‌یابی هم مثل لطیفه گویی [۱] در حوصله هر کس نیست.

الف

در برخی از این لطایف سؤال و جوابهای کوتاه اشخاص طنزهای لطیف دارد که به نحو شگفت‌انگیزی مخاطب را به اندیشه یا دهشت می اندازد. از جمله در داستان مست و محتسب* که مضمون آن در غزلیات هم هست و هر چند مضمون عام به نظر می آید شاید تاحدی از نوادر منسوب به ثمامةبن اشرس [۲] مأخوذ باشد[1]. عنصر واقعه که برخورد دهشت‌انگیز و غالباً بدفرجام محتسب شهر است با مردی مست که نیمشب در معبر عام کنار دیواری افتاده است اینجا مطرح نیست، آنچه مطرح است گفتار بیخودانهٔ مرد مست و سیرت عاری از وحشت و ریای اوست، در آن

حال که جای ریا نیست جای راستی است. ب

وقتی محتسب در این برخورد بی هنگام از این مست سؤال می کند که چه خورده است جواب مست به طور چاره‌ناپذیری مستانه است و آنچه لطیفه را جالب می کند همین معنی است، چرا که مرد از مستی به آنچه می گوید‌نمی اندیشد،یا خود عمداً محتسب را دست می اندازد. به هر حال بی آنکه به «دور صریح» که در کلام او هست و «تعریف» او را از آنچه خورده است از هرگونه دلالت و فایده‌یی عاری می دارد توجه نماید، چنانکه از مست بیخودی چون او انتظار می رود، فقط جواب می دهد که از همانچه در سبوست خورده است،و چون محتسب دیگر بار می پرسد که آخر در سبو چیست می گوید همانچه من خورده‌ام، و گویی در این سؤال و جواب نه فقط سیرت و حالت عارف مست که نمی‌تواند حال خود را به بیان آورد تصویر می‌شود بلکه مولانا نیز اینجا مثل غزالی در المنقذ[۲] نشان می دهد که حال مستی ورای توصیف است و در تقریر بیان نمی گنجد، چنانکه حال عارف هم در حوصلهٔ عبارت نمی گنجد و آن کس که نه اهل این معنی است نمی‌تواند از طریق وصف و نشان به ادراک آن راه بیابد. پ

باری سؤال و جوابی که بین محتسب و مست روی می دهد نمی‌تواند محتسب را به حقیقت حال مست واقف کند، از این رو محتسب که جز هشیاری غافل از عالم سکر نیست از مرد در می خواهد تا آه کند اما وی هو می کند و به شیوه‌یی رمزآمیز نفس را در سینه حبس می نماید و درمی کشد، و چون محتسب می خواهد از نَفَس وی بوی مستی را دریابد بر این هو کردن وی اعتراض می کند مست جواب می دهد که آخر من شادم و آه ا ز درد و غم ناشی است، من آه نمی توانم کرد. بالاخره چون سختگیر بی اغماض از وی طلب می کند که همراه او به زندان آید مست جوابی مستانه — اما در عین حال رندانه و طنزآمیز — به وی می دهد که اگر من پای رفتن می داشتم این برخورد که با تو برایم پیش آمد هرگز روی نمی داد چون در آن حال — خانهٔ خود رفتمی وین کی شدی★! و با این جواب مولانا ضمن لطیفه‌یی کوتاه نشان می دهد که حال عارف ورای طور عقل عوام است، نمی تواند مثل آنها که رؤسای عام محسوبند به دنبال قرار و سکون برود و البته مثل آنها دکان خودنمایی و خودفروشی هم ندارد★. از این رو نه او می تواند حال خود را چنانکه هست به بیان آرد، نه عام خلق می‌توانند آن حال را ادراک نمایند. آنها که از این حالها سخن می گویند و عوام خلق را صید می کنند فقط دکان دعوی می گشایند، از حقیقت این معنی بهره ندارند و آنچه می گویند نشان حال خود آنها نیست. ت

۱۷۳ در قصهٔ قاضی و نایب★ سؤال وجوابی کوتاه و عبرتناک بین قاضی و این نایب مطرح می شود که در آن طی اشارتی لطیف و موجز معلوم می دارد تا وقتی انسان خود را از هوی و غرض خالی ندارد از ادراک حقیقت که ورای اهواء و اغراض انسانی است محروم می ماند. وقتی ازاین قاضی که به جای خرسندی ازنیل به منصب در مسند خویش به گریه می آید نایب با حیرت و تعجب موجب این گریه‌اش را می پرسد، قاضی که وجدانی بیدار – چیزی بسیار نادر– دارد خاطرنشان می کند که این کار قضا از او برنمی آید و آنکه دلی روشن و آگاه ندارد و جانش به نور الهام منور نیست چگونه می تواند در آنچه حقیقتش بر وی روشن نیست حکم براند، چرا که دو خصم ناراضی وقتی به محکمه می آیند هر دو می دانند حق با کیست و حقیقت حال چیست، آن کس که در این میان از حقیقت خبر ندارد قاضی است که خود چیزی نیست جز – در میان آن دو عالم جاهلی★. الف

جوابی که نایب می دهد در واقع اشارت قاضی را تأیید می کند و از فحوای آن نیز برمی آید که برای رهایی از این «جاهلی» باید به رفع علت آن که اهواء و اغراض است پرداخت. اینجا نایب قاضی را متوجه می دارد که هر چند خصمان حاضر در محکمه به حقیقت امر مورد دعوی عالمند اما آنها به سبب اغراض و اهواء خویش از آن «سلامت» که برای حاکم ضرورت دارد محروم هستند، اما قاضی که عاری از اهواء و اغراض باشد از آن علت که در آنها هست فارغ و آزاد است و همین «بی علتی» و سلامت وجدان جهل را در وجود وی به علم قابل تبدیل می کند، چنانکه علّت وبیماری هم علم را در وجود انسان مثل جهل مایهٔ زیان می سازد★ و پیداست که هر کس ذوق جانش با تیرگی هوی و غرض ضایع و تباه نشده باشد راست را از دروغ باز می شناسد و البته دچار خطا نمی شود. ب

لطیفهٔ کنایه آمیزی که در قصهٔ دزد و رنجور★ از زبان دزد به مرد رنجور شب بیدار گفته می آیدخنده انگیزودر عین حال دردناک است وبرای هر کس که در وجود مرد رنجور تصویر اهل غفلت را مشاهده تواند کرد جالب همدردی نیز هست. این لطیفه در واقع نوعی تمثیل است که مولانا در طی آن نشان می دهد جاهل غافل هر چند هم آثار و علایم قهر الهی را معاینه بیند باز به خاطر آن «علت» و «رنجوری»

۱/۱۷۲ – مآخذ قصص/۷۲ ۲ – طبع فرید حبر، بیروت، ۳۵/۱۹۵۹

۱۷۲/★ ب: ۲۳۸۷/۲ ~ ت: ۲۳۹۸/۲، ۲۳۸٦/۲

که در او هست و چیزی جز آز و هوی نیست نمی‌تواند حقیقت آن قهر را ادراک و باور کند، و فقط وقتی صدای حقیقت به گوش پنبه آگند او راه می‌یابد که دیگر این ادراک برای او فایده ندارد و تدارک و جبران آنچه قهر الهی را در وجود او سبب گشته است دیگر برایش ممکن نیست. پ

در طی قصّه، وقتی دزد عنید دربُنِ دیوار خانه نقب می‌زند نیم بیداری که رنجور است و ظاهراً همین دو علت او را از درک حقیقت بانگ کلنگ دزد بی‌خبر می‌دارد چون تق‌تق آهستهٔ کار نقب زن را می‌شنود بر بام خانه برمی‌شود و با آنکه اشتغال دزد رامی‌بیند ظاهراً برای آنکه خود را از تصور آن تهدید و خطر درتشویش نیابد آنچه را در پیش چشم او می‌گذرد ندیده می‌انگارد و از دزد می‌پرسد که آنجا چه می‌کند؟ دزد هم که گولی و رنجوری و خواب آلودگی او را می‌بیند و شاید همان به بام بررفتنش را هم به طور رمزی نشانه‌یی از همین حال ترفع اهل غفلت از برخورد با واقعیت تلقی می‌کند و درمی‌یابد که مرد از ترس و کاهلی که دارد نمی‌خواهد خود را با حقیقت حال آشنا نشان دهد بر سبیل تسخر می‌گوید که در این گوشهٔ دیوار دارد دهل می‌زند و چون صاحبخانهٔ کاهل که با این جواب خود را از تهدید و خطر آسوده احساس می‌کند و به همین سبب در قبول آن تردیدی به خود راه نمی‌دهد می‌پرسد که پس بانگ این دهل کجاست؟ دزد جواب می‌دهد که آن بانگ را فردا خواهی شنید — نعرهٔ یا حسرتا واویلتا ★. و البته این کنایهٔ طنزآمیز دزد که یادآور اشارت قرآنی (۳۶/۳۰،۳۹/۵۶) به نظر می‌آید فرجام حال غافل جاهل را که احیاناً درغفلت پرلذت استدراج هم هست تصویر می‌کند و خوش لطیفه‌یی است. ت

۱۷۴

در داستان آن شخص که نیمشب بر در سرایی سحوری می‌زد★

گفت و شنودی که بین این سحوری زن با بلفضولی که در وی طعن کرد روی می‌دهد متضمنِ این معنی است که کار چون برای حق باشد ردّ و قبول عام را نباید در نظر داشت. سحوری زنان در آن ایام شبگاهان به ماه رمضان بر در خانه‌ها ساز و نوا سر می‌کردند تا هم خداوند خانه را برای سحور — غذایی که روزه‌داران در هنگام سحر و قبل از دخول وقت امساک می‌خورند— بیدار نمایند و هم برای سحور خویش

★/۱۷۳ الف: ۲۷۴۴/۲ ~ ۲۷۴۶/۲ ب: ۲۷۵۲/۲ پ: ~ ۲۷۹۹/۳ ت: ۲۸۰۴/۳

چیزی از آن خانه حاصل کنند، از این رو بانگ و فریاد طولانی آنها چنانکه از اشارت یک غزل مولانا هم★★ مستفاد می شود در حکم اعلام نزدیک بودن هنگام امساک محسوب می شد و البته بر در سرای خالی سحوری زدن هم بیفایده‌بود، چنانکه بی هنگام زدنش هم مایهٔ تصدیع و آزار خلق تلقی می شد و ناروا بود. الف

در قصهٔ مولانا وقتی این سحوری زن بر در سرایی که با درگاه و رواق رفیع به گمان وی سرای مهتری می آید سحوری می زند همسایهٔ خانه به وی خاطرنشان می سازد که این ساز و نوا را به هنگام سحر باید راه انداخت، نیمشبان هنگام این شور و شر نیست، بعلاوه این خانه خالی است و چون درآن هیچ کس نیست تا بانگ سحوری تواند شنید این کار جز ضایع کردن عمر برای تو هیچ حاصل ندارد. سحوری زن که وقتی خوش دارد می گوید اگر این هنگام در نزد تو نیمشب و تاریک است در نزد من صبح روشن است و در این حال که منم جمله شبها پیش چشمم روز می نماید. بعلاوه من این سحوری را برای حق می زنم از این رو اگر این سرا خالی است برای من زیانی ندارد★ و خلق عام که در راه حج مال و تن فدا می کنند آیا هرگز می گویند که این خانه خالی است؟ لطیفه که ظاهراً از مقالات شمس مأخوذ می نماید[1] اشارتی دیگر به این نکته است که عام خلق از شور و ذوق عارف خبر ندارند و چون خود در تیرگی جهل و غفلت سر می کنند نمی توانند حال عارف را که صبح حقیقت برای وی طالع شده است ادراک نمایند. ب

گفت و شنودی هم که در قصهٔ عارف و پیر کشیش★ مطرح می شود، آن گونه که از برخی روایات[2] برمی آید، لطیفه‌یی است نیشخندآمیز امّا گیرا، که ظاهراً خود مولانا آن را در خطاب به راهب پیری از نصارای ولایت خویش بر زبان رانده است،و محتمل هم هست که قصه مأخذی قدیمتر داشته باشد و مولانا آن را به مناسبت حال و از باب تنبیه و تشویق در برخورد با یک راهب همعصر خویش دوباره به زبان آورده باشد. پ

به هر حال در قصهٔ مثنوی چون عارف از کشیش می پرسد که از وی و ریشش کدامیک سالخوردتر باشد و کشیش پاسخ می دهد که من سالها پیش از ریش خویش به دنیا آمده‌ام عارف به وی یادآوری می کند که آن ریش تو از سیاهی به سپیدی گرایید چگونه است که طبع و خوی تو بر همان سیاهی باقی است و هیچ دگرگون نمی شود؟ مولانا با این لطیفهٔ کوتاه نشان می دهد که تا وقتی عشق به دنیای حسی در جان انسان هست نیل به کمال برایش دست نمی دهد. و آن کس که خیال نفس را در دل دارد به گوساله پرست قوم موسی می ماند. بعد از چهل سال همچنان بر جای نخست در تیه جهل باقی است و از نیل به کمال و هدایت محروم. ت

۱۷۵ در بین این گفت و شنودها، گه‌گاه پاره‌یی لطایف عرفانی و دینی در ضمن لطیفه‌های کوتاه مجال بیان می‌یابد و در این موارد، قصه به رغم ایجاز فوق‌العاده متضمن دقایق جالب به نظر می‌آید. ازجمله در داستان شیخ و خانهٔ نومرید★،آنچه‌سرّ قصه و حاصل لطیفهٔ قول شیخ است بیان این نکته است که سالک در هر چه می‌کند باید نظرش بکلی متوجه حق باشد، آنچه ورای آن است اگر خود ضرورت دارد هم به تَبَع آن فراز می‌آید. این نومرید خانه‌یی می‌سازد و پیر مرشد که به دعوت وی به آنجا می‌آید بر سبیل امتحان از وی می‌پرسد که آن روزن در خانه برای چیست؟ و چون مرید پاسخ می‌دهد که آن از برای نور است تا به خانه درآید پیر به وی یادآوری می‌کند که آن نور فرع است، مقصد اصل باید آن باشد که نور حق از آنجا به درون خانه راه یابد و از این راه بانگ نماز را در خانه بتوان شنید★. چنانکه در حج هم آنچه مقصود است کعبه است که خانهٔ حق است اما ضمن آن البته شهر مکّه هم دیده می‌شود، و در معراج رسول خدا هم بی‌تردید هدف لقای دوست بود امّا — در تبع عرش و ملایک هم نمود★. بدین‌گونه مولانا ضمن این لطیفهٔ موجز نشان می‌دهد که در راه سالک هدف جز نیل به حق نیست، هر چه جز آن در ضمن سلوک حاصل آید فرع محسوب است و به ضرورت اخلاص نباید به آن توجه داشت. الف

در لطیفهٔ پرمعنی و جالبی هم که غلام نمازباره به خواجهٔ خویش می‌گوید نیز مولانا نشان می‌دهد که شوق به هدایت و کمال از جذبهٔ حق می‌رسد و غفلت و انکار بیدردان هم از همانجاست، قول سعدی نیز که می‌گوید «آن را که گوش ارادت گران آفریده‌اند چون کند که بشنود، و آن را که کمند سعادت کشان می‌برد چه کند که نرود»[۱] به همین معنی ناظر است. قصهٔ **مثنوی** در این باب لطیفه را در جواب غلام به خواجهٔ خود که امیری ترک است روایت می‌کند و هر چند نظیر مضمون را خودمولانا جای دیگر[۲] بین یک غلام مسلمان با مولای او که به عهد رسول می‌زیست وکافر بود نقل می‌کند و چیزی شبیه بدان با تفاوتهایی درجزئیات نیز در یک روایت عطّار[۳] بین شبلی با جوانی ترسا روی می‌دهد، اما مجموع قصه را بدان گونه که در **مثنوی** است مولانا باید از **معارف** پدرش بهاءولد اخذ کرده باشد[۴] و با اینهمه، پیداست که اقتضای حال و وضع مقام پاره‌یی تصرفها را در آنچه مأخذ وی بوده است نیز

۱/۱۷٤ — مآخذ قصص /۲۰۲ ۲— مناقب ۱۳۹/۱

۱۷٤/★ الف: ۸٤٦/٦ ~ ب: ۸٦۵/٦ پ: ۱۷۸۰/٦ ~

۱۷٤/★★ دیوان کبیر ۲٤۸۰٦/۵

الزام کرده است و گفت وشنودی کوتاه و دقیق را رنگ جالبی از صحنه‌آرایی و واقعه پردازی داده است. ب

باری در این قصه★، امیر ترک سحرگاه محتاج گرمابه می شود و بر غلامی از آن خویش، سنقرنام، بانگ می زند تا از غلام دیگر، نامش التون، طاس و مَندیل و گِلْ[۳] بستاند تا به گرمابه روند. سنقر طاس و مندیل برمی گیرد و به دنبال امیر به سوی گرمابه روان می شود. در راه مسجدی به نظر می رسد که از آنجا بانگ نماز می آید. سنقر که در نماز سخت مولع می نماید از امیر در می خواهد تا لختی در بیرون مسجد توقف کند تا وی نماز فریضهٔ خویش به جای آورد. امیر می ایستد و نماز تمام می شود و امام مسجد و دیگران هم بیرون می آیند، اما سنقر تا نزدیک چاشت در مسجد می ماند و امیر را در بیرون مسجد به انتظار می گذارد. بالاخره وقتی امیر بر وی بانگ می زند که چرا از مسجد بیرون نیایی جواب می دهد که آخر نمی گذارندم بیایم. امیر که هر چه در بیرون درنگ می کند و هر بار غلام را بانگ می زند سنقر همین جواب را می دهد سرانجام با خشم و پرخاش می گوید آخر در مسجد که هیچ کس نیست پس کیست که ترا نمی گذارد بیرون آیی؟ سنقر جواب می دهد آن کس که ترا در بیرون مسجد نگه می دارد و نمی گذارد به درون آیی — می بنگذارد مرا کایم برون★. پ

لطیفه‌یی که در ضمن پاسخ سنقر هست البته لطف ایهام هم دارد، چون حکم حق و الزام شرع سنقر را برای ادای وظیفه به مسجد می کشاند و ممکن است همان حکم و الزام نیز امیر بی نماز را که سحرگاه محتاج گرمابه شده است اجازهٔ ورود به مسجد نداده باشد. معهذا توقف طولانی سنقر در مسجد در طی حکایت این فایده را دارد که نشان می دهد اشارت غلام به این نکته نیست، چرا که توقف در مسجدبعد از ادای فریضه دیگر بر الزام شرع و حکم حق مبتنی نیست تا همان معنی مستند توقف طولانی امیر در بیرون مسجد به شمار آید. در این صورت آن سحرگاه به گرمابه رفتن امیر هم برای مسجد و نماز نیست، سبب دیگر دارد، و مخصوصاً وقتی هنگام ادای نماز در شرف پایان یافتن است ناچار باید ناظر به مقصدی دیگر و برای نمایش حال به خلق بوده باشد. در واقع طول توقف این هر دو در بیرون و درون مسجد نشان آن است که جذبهٔ شوق و هدایت غلام را به بیرون از مسجد رها نمی کند و دور باش منع و ردّ امیر را به درون مسجد راه نمی دهد. بدین گونه مولانا از زبان غلام نمازباره نشان می دهد که بی جذبهٔ هدایت حق نمی توان به جستجوی وی راه یافت. پس آن را که پایبند دنیای خاک است همان دنیای خاک از نیل به دریا مانع می آید اما آنکه مثل ماهی است چون حیاتش به آب بستگی دارد عشق آب نمی گذارد که از

آن بیرون آید. در این باب هر کس به اقتضای طبع خویش و چنانکه حکم ازلی در حق او الزام می دارد سلوک می کند و — حیله و تدبیر اینجا باطل است★. ت

قصهٔ زاهد و آن کس که از سبب شادی او در آن سال قحط باز پرسید★ نیز متضمن لطیفه یی است که همین معنی را تقریر می کند و در واقع نشان می دهد که استغراق در عالم درون عارف را از توجه بدانچه در عالم برون روی می دهد باز می دارد و حال دیگران که استغراق در عالم حس آنها را از آنچه ماورای آن است غافل می دارد به حال آن خفته می ماند که در واقعهٔ خواب احساس عطش می کند و نمی داند که آنچه می جوید هم در کنار اوست — آب اقرب منه من حبل الورید★. ث

وقتی به این زاهد که در سال قحط با بیخیالی می خندد و از اینکه خلق در اندوه و گریهٔ مستمر بسر می برند ظاهراً پروایی ندارد می گویند با این حال که هست چه جای خنده است؟ وی که درعالمی ماورای جسم و رنج جسمانی سیر می کند می گوید اینجا در چشم شما قحط است، نزد من هر چه هست نعمت و فراوانی است، شما چون گردن به حکم فرعون تن دارید، نیل پرآب در دیده‌تان خون می نماید★، اگر با موسی عقل یار گردید خواهید دید که آنچه اینجا هست خون و بلا نیست، آب و صفاست. جواب زاهد که بر قصهٔ نیل و قبطی (§ ۲۹ پ) مبتنی است در واقع چنان تصور واقعیت را با اصل واقعیت خلط می کند که لحن شکاک سوفسطایی را به خاطر می آورد. معهذا سرّ قصه نفی عالم حسّ نیست، بیان این نکته است که قضاوت انسان در بارهٔ احوال عالم به احوال درونی خود وی بستگی دارد، از این روی آنجا که همهٔ خلق پای ثباتشان از جای می رود عارف سکون و صفای باطن خود را حفظ می کند، و آنجا که انسان با کل عالم و با نظم کاینات در حال ستیز و طغیان نباشد می تواند با سختیها و بلاها که در همه حال نفی و دفع قطعی و فوری آنها برای وی ممکن نیست با آسودگی بیشتری رویارویی پیدا کند. ج

۱۷۶

نکته های انتقادی که در پاره‌یی از این لطیفه‌ها هست گه گاه با رویدادهای عصر تماس دارد، از این رو عادات و رسوم رایج را هدف نقد و طنز

۱/۱۷۵— گلستان، باب هشتم، چاپ قریب/ ۲۱۲ ۲— فیه مافیه/۱۱۳ ۳— تذکرة الاولیاء ۲/۷۰—۱۶۹ ٤— مآخذ قصص/ ۱۷—۱۱۶

۱۷۵/★ الف: ۲/۲۲۲۷ ~ ، ۲/۲۲۳۰، ۲/۲۲۲٦ پ: ۳/۳۰۵۵ ~ ، ۳/۳۰٦۹ ت: ۳/۳۰۷۲ ث: ٤/۳۲٤۲ ~ ٤/۳۲٤۱، ج: ٤/۳۲۵۳

می سازد یا گولیها و زیرکیهای طبقات مردم را تصویر می کند، از جمله لطیفه یی که در داستان غزان★ نقل می کند، هر چند سرّ آن جنبهٔ اخلاقی دارد و نشان می دهد که هر کس از حال دیگران عبرت تواند گرفت از آنچه بر آنها گذشته است در امان می ماند، در نقل قصه از واقعه غز، که با وجود مرور سالها خاطرهٔ فجایع آنها هنوز در خراسان عهد کودکی مولانا زنده بوده[٤]، تصویری تلخ و تیره و در عین حال مضحک و حزن انگیز عرضه می کند. الف

در این قصه، وقتی غزان ترک خونریز به قریه یی می ریزند و به یغما بردن و مصادره کردن خلق می پردازند، دو کس از اعیان قریه را بازداشت می کنند. چون یک تن از این دو را دست برمی بندند و به کشتن می برند زبان تضرّع و اعتراض می گشاید که مردی فقیرم باری در این کشتن من غرض و حکمت چیست؟ می گویند تا آن دیگری بترسد و سیم و زری را که نهفته است آشکار کند، می گوید او از من هم مسکینتر است کدام زر را نشان دهد و باری چون بنای کار بر وهم و پندار است پس او را بکشید تا من بترسم و زر را نشان دهم. گفت و شنودی ستم ظریفانه است. اما مولانا درطی آن نشان می دهد که چون احوال پیشینگان برای ما موجب عبرت شده است می بایست این نکته برای ما اسباب خرسندی باشد، اگر عکس این می بود و حال ما می بایست عبرت آیندگان شود برای ما تا چه حد مایهٔ تأسّف و تحسّر می بود. ب

در قصهٔ مغول حیله دان★ مولانا خاطره یی از کشتاری را که مغولان قونیه در دورهٔ ضعف و فتور سلطان سلجوقی، در حق مصریان شهر که عرضهٔ سوءظنّ آنها واقع بودند[1] به انجام رسانیدند، و با مصریان عصر وی معامله یی را که مصریان فرعون با اسرائیلیان انجام دادند به عمل آوردند، در ضمن قصه نقل می کند. اینجا مغولان که در واقع قصد توقیف و کشتار تمام مصریان شهر را داشتند در ظاهر چنان وانمود کردند که گویی شخص خاصّی را از بین جمع مصریان می جویند. از این رو هر کس را از مصریان می آوردند می گفتند این شخص آن کس که مقصود ماست نیست امّا اشارت می کردند تا هم در گوشه یی بنشینند و چون همهٔ مصریان شهر بدین حیله جمع آمدند — گردن ایشان بدین حیله زدند★. پ

قصه البتّه مثل شیوهٔ رفتار ظالمان هیچ گونه ظرافت ندارد اما آنچه در آن ماجرا مورد طنز گوینده واقع است گولی و خوشباوری فریب خوردگان است که از عداوت مغول در حق خویش آگهی دارند و با اینهمه از حزم و تحرّز غافل می مانند، و ظاهراً آنچه آنها را به این عقوبت دچار می کند در نزد مولانا انهماک قوم در غفلت و گناه است و اینکه — داعی الله را نبردندی نیاز★. ت

در قصهٔ درویش و گیلانی ★ چیزی از محنت زندگی کسانی که با خشونت طبیعت سر و کار دارند مجال انعکاس می‌یابد و مولانا در طی آن نشان می‌دهد که زندگی در شقاوت و گناه چیزی نیست که آرزو کردنی باشد و آن کس که برای غافل جاهل عمر دراز آرزو می‌کند اگر بداند عمری که او در شقاوت سر می‌کند تا چه موجب خسران اوست آن دعای خویش را در حق او نفرین می‌یابد. در اینجا وقتی درویش گدا به این گیله‌مرد مسافر دعا می‌کند که خداوند وی را به موطن و خان خویش رساند خواجهٔ گیلی چون هیچ شوق و علاقه‌یی برای بازگشت به خانه و دیار خویش ندارد می‌گوید اگر خان و موطن آن است که من دیده‌ام — حق ترا آنجا رساند ای دژم★. ث

از لطیفه پیداست که خواجه گیلی شوق و شتابی برای بازگشت به وطن ندارد. این بیمیلی شاید به خاطر استمرار ستیزگیها و کشمکشهایی بوده است که از دیرباز[2] زندگی مردم را در آن سرزمین دچار اختلاف دایم می‌داشته است. بعلاوه هوای ناسازگار ولایت هم که به علت تغییر دایم غالباً موجب بروز بیماریها می‌شده است برای کسانی از اهل ولایت که در خارج از دیار خویش آفتاب مطبوع و هوای صاف خالی از ابر را به چشم حسرت می‌دیده‌اند البته مطلوب نبوده است و شوق و هیجان آنها را بر نمی‌انگیخته است. ضرب‌المثل عامیانهٔ «مرگ می‌خواهی برو به گیلان»[3] هم اشارتی است که لطیفهٔ خواجه گیلی را توجیه می‌کند. در همه حال سرّ قصه تقریر این معنی است که زندگی در محنت و شقاوت مایهٔ حسرت و آرزو نیست و بسا که آنچه انسان برای دیگری خیر می‌پندارد در نزد خود او نشانهٔ خیر نیست. ج

۱۷۷

در بین لطیفه‌هایی که به اشخاص تاریخی یا احوال اهل عصر ارتباط دارد بعضی گفت و شنودها هست که در نقل آنها تعلیم لطایف اخلاقی بیش از نقد احوال اجتماعی مطرح است. داستان ضیاء دلق، و قصهٔ محمود وغلام هندو، نمونهٔ این گونه لطیفه‌هاست. و در هر دو مورد هم هر چند صورت قصه به اشخاص معیّن و واقعی مربوط است سرّ قصه اختصاص به شخص معیّن ندارد و لطیفهٔ مضمون

۱/۱۷۶ — سرّنی /۱۷۱ت ۲— حدود العالم، طبع دانشگاه/۱۴۹ ۳— امثال و حکم ۱۵۳۲/۳

★/۱۷۶ الف: ۳۰۴۶/۲ ~ پ: ۸۵۸/۳، ۸۶۱/۳ ت: ۸۶۲/۳ ث: ۱۲۳۷/۶ ~ ، ۱۲۳۹/۶

را به هر شخص دیگر که به چنین اوصاف یا نظایر آنها موصوف توانند شد می توان منسوب کرد. الف

قصهٔ ضیاء دلق★ را مولانا در تقریر این معنی نقل می کند که وقتی ا نسان در حال عادی نیز از عقل و هوش بهرهٔ بسیار ندارد نباید اجازه دهد تا سکر باده هم آن اندک مایه عقل وی را به زیان آرد، و در واقع آنکه خود از کمال محروم است نباید بدانچه مزید نقص او را هم سبب می شود اقدام کند. مولانا خطابی را که ضیاء دلق به برادر خویش شیخ الاسلام بلخ می کند و متضمن لطیفه یی طنزآمیز و نیشدار هم هست در توجیه این دعوی به بیان می آورد و نشان می دهد که هر کس نقص خود را درک می کند نباید برای آنکه آن نقص را پوشیده دارد نقص کبر و ناز را هم بر نقص خود بیفزاید، و البته آن کس که روی سیاه دارد لابد نیل که سپیدرویان را جلوه می دهد بر روی نمی کشد. پیداست که گوینده آنچه را در عصر ما «عقدهٔ حقارت» می خوانند در نظر دارد و می خواهد مخاطب را از ابتلای بدان تحذیر کند. ب

باری این ضیاء دلق واعظی خوش‌طبع و صاحب ذوق از اهل بلخ بود که ظاهراً به سبب همین ذوق و ظرافت در زبان عامه به عنوان دلق — دلقک — شهرت داشت. برخلاف وی برادرش تاج بلخی، شیخ الاسلام بلخ، ظاهراً تکبّری بیش از حد و هیبت و وقاری فوق‌العاده نشان می داد و از ضیاء و اقوال و اطوار او ننگ داشت. ذکر این شیخ تاج در **معارف** بهاءولد مکرّر آمده است[1] و پیداست که وی در عصر کودکی مولانا در بلخ شهرت و حیثیت قابل ملاحظه یی داشته است و به همین سبب داستان ضیاء دلق با او می بایست از همان ادوار در خاطر مولانا تأثیر فوق‌العاده یی کرده باشد. پ

برحسب این قصه، شیخ الاسلام بلخ قدی کوتاه اما تکبری زیاده داشت. یک روز که در حضور او محفلی بود و قاضیان و گزیدگان شهر در آنجا بودند، چون برادرش ضیاء به مجلس درآمد شیخ تاج برای تعظیم او به نیم خیز بسنده کرد. ضیاء که این کبر و ناز برادر بر وی گران آمده بود برای آنکه وی را در پیش خلق تشویر دهد گفت آری سخت دراز قدی، برای ثواب هم باشد — اندکی زان قدّ سروت هم بدزد★. ت

قصهٔ سلطان محمود و غلام هندو نشان می دهد که آنچه را انسان برای دیگری شرّ و مایهٔ خوف می انگارد بسا که در واقع مایهٔ خیر وراحت اوست. مأخذ قصه عطّار[2] است ومولانا خود نیز بدین نکته تصریح دارد. به هر حال شخص تاریخی محمود مطرح نیست، آنچه مطرح است سلطان غازی است که هندو هندوان را با لشکرکشیهای مستمر خویش دایم در حال وحشت نگه می دارد. درعین حال سرّ قصه

مفهوم «انس» و «حضور» را بدان گونه که نزد صوفیه مطرح است به تقریر می‌آورد و در نقل قصه، مثل بسیاری قصه‌های دیگر، که صوفیه در باب محمود نقل می‌کنند لحنی آمیخته به ذوق و عرفان دارد. ث

در اینجا غلامک هندویی را در ضمن غزوه‌های هند برای سلطان به غنیمت می‌آرند و سلطان در حقّ او محبت می‌کند، او را فرزند می‌خواند و بر تخت می‌نشاند. اما غلام در کنار سلطان بشدت گریه می‌کند و با سوز تمام اشک می‌ریزد. وقتی سلطان از وی می‌پرسد که این گریه برای چیست هندوبچه می‌گوید که من وقتی در شهر خویش بودم مادرم گه‌گاه مرا نفرین می‌کرد که ای کاش به دست محمود بیفتی. در آن احوال پدرم وی را ملامت می‌کرد که آیا هیچ نفرین دیگر ندانی تا چنین آرزویی برای کودک نکنی؟ من از آن سخنان در بیم و حیرت بودم و با خود می‌گفتم این محمود عجب دوزخ‌خویی است که این گونه به بیرحمی زبانزد گشته است، اکنون می‌گریم که مادرم کجاست تا ببیند محمود هندوبچه‌یی را با چنین اکرام بر تخت می‌نشاند و در حق او چندین نیکی و دوستی نشان می‌دهد. ج

گویندهٔ مثنوی از نقل قصه به مناسبت مقام این نتیجه را هم قابل توجه می‌یابد که خلق عالم از فقر و درویشی وحشت دارند و طبع هم مثل آن مادرک هندو آنها را از اینکه دچار فقر و درویشی گردند برحذر می‌کند و می‌ترساند. اما آن کس که حقیقت فقر را، آن گونه که نزد اولیا و مشایخ تحقق دارد، تجربه نماید در می‌یابد که فقر مایهٔ وحشت نیست، موجب انس و راحت هم هست. به نظر می‌آید قصه از معنی رمزی هم خالی نیست، چنانکه غلام هندو رمزی از وجود انسان است، و والدین او هم رمزی از طبع و نفس محسوبند که او را از طریق فقر که طریقت اهل حق است و وجود سلطان کنایه‌یی از آن است برحذر می‌دارند و نمی‌دانند که کمال وجود او فقط با نیل بدان حاصل می‌شود. ج

۱۷۸

تعدادی از این لطیفه‌ها هم متضمن گفت و شنودهایی در باب مسائل اخلاقی یا فلسفی در زندگی هر روزینهٔ انسان است. از جمله مسألهٔ جبر و اختیار، که غالباً فکر را در عمل و انسان را در رفتار با یک مشکل فلسفی چاره‌ناپذیر مواجه می‌سازد، یک جا در سؤال و جوابی بین دزد و شحنه و جای دیگر در گفت و

۱۷۷/۱– معارف ۲/٤–۲۲۲ ۲ مصیبت‌نامه: ۱۰/۳۰

۱۷۷/★ ب: ۳٤۷۲/۵ ت: ۳٤۷۹/۵

شنودی میان دزد میوه با صاحب باغ به نحو جالبی مجال طرح و بیان می یابد. مولانا که از دیدگاه سنی در مسأله می نگرد در این هر دو قصه می کوشد تا آنچه را جبر مذموم می خوانند و منجر به اعتذار جانی می شود نفی نماید و ضرورت مسؤولیت انسان را در مورد فعل خویش خاطرنشان نماید و کثرت تکرار مسأله معلوم می دارد که هنوز جوابی قاطع ندارد. الف

در این دو قصه گویندهٔ مثنوی نشان می دهد که جاهلان مسألهٔ استناد فعل را به حق یا عبد دستاویزی کرده‌اند تا بر آنچه حکم برهان بر آن قایم است پشت نمایند، و چون مثل سوفسطایی از قبول برهان و آنچه حس خود را به قبول آن ملزم می یابند روی برمی‌تابند بحث کردن هم با آنها سود ندارد، و حال آنها به نفس طالب می ماند که تسلیم حجت نمی شود، و پیداست که سوفسطایی منکر را جز با ضرب و اکراه نمی توان اِلزام کرد★. حال این جبریان در تعبیر وی به حال کسی می ماند که سحرگاهان ماه روزه هر چند روشنی روز را می بینند برای آنکه قبل از امساک هر چه ممکن باشد بیشتر بخورد رو به تاریکی می کند و خورشید را نادیده می انگارد و وقتی حرص نان در نزد چنین کس خورشید را پنهان می سازد در مورد آن کس که حقیقت را انکار می کند و در نفی حس شیوهٔ سوفسطایی دارد — چه عجب گر پشت بر برهان کند★. ب

در قصهٔ دزد و شحنه★، وقتی شحنه دزد جبری را به عقوبت و عقاب می گیرد مرد عذر می آورد که آنچه من کردم حکم خدایی بود و شحنه که قضای حق را مستند نفی اراده و اختیار عبد نمی داند با او احتجاج نمی کند فقط به عقوبت و ضرب او همچنان ادامه می دهد ومی گوید که باری این عقوبت هم که من می کنم — حکم حق است ای دو چشم روشنم★. اینجا مسألهٔ جبر و اختیار به صورت یک لطیفه طرح می شود اما مضمون قصه در واقع یک جواب عادی معمول عصر است که در آن ایام هواداران معتزله در خوارزم[۵] به رفتار اهل جبر می داده‌اند، و حتی پدر مولانا در باب رسم ولایت خاطرنشان می کند که مخالفان «هر سنی را بیابند می زنند سر و گردن بر، که این زدن ما به تقدیر الله است»[۱]. پ

در قصهٔ دزد میوه و صاحب باغ★، مردی به باغ دیگری درون می آید، بالای درخت می رود و میوهٔ آن را فرو می افشاند، چون صاحب باغ سر می رسد و با وی عتاب می آغازد که این چه کاراست و — از خدا شرمیت کو چه می کنی★؟ دزد لاغ و افسوس پیش می آرد که شرم از خدا برای چیست، باغ ملک خداست ومن هم بندهٔ اوهستم، به چه معنی بر خوان خداوند غنی بخل می کنی و آنچه را خدا به بندهٔ خویش بی دریغ عطا کرده است منع می نمایی؟ صاحب باغ خدمتگاری را صدا

می زند و چوب ورسن می خواهد، و چون خادم حاضر می آید دزد را فرو می گیرند و به درخت می بندند و صاحب باغ بر پشت و ساق وی چوب سخت و بسیار می زند. چون دزد اعتراض می کند که آخر از خدا شرمی بدار بیگنه را بدین سان زار زار خواهی کشت، صاحب باغ همچنان به کار خویش ادامه می دهد و در پاسخ دزد می گوید آخر این چوب هم مال خداست و من هم بندهٔخدایم و البته تو نیز هم خودت و هم پشت و پهلویت تعلق به خدا دارد و آنچه من می کنم نیز به امر اوست، پس بر من چه جای اعتراض و ملامت هست؟ دزد فریاد برمی آورد که از جبر توبه کردم، مرا فروگذار که فعل انسان جبر نیست — اختیارست اختیارست اختیار★. ت

بدین گونه درطی این دو لطیفهٔ کوتاه مولانا به شیوه‌یی که خاص اوست نشان می دهد که جبر مذموم دعوی بی بنیادی است، عذر چنین جبری هم در هیچ ملتی مقبول نیست و هرگز موجب تبرئهٔ وی از آنچه بر دست او رفته است نمی تواند باشد، چنانکه ابلیس هم با آنکه در تبرئهٔ خویش عذر جبریانه پیش آورد[۲]، با چنین عذر از عقوبت خویش خلاص نیافت. در واقع جبریی را که منکر اختیار حسی و وجدان آن است مولانا همچون سوفسطایی تلقی می کند که با او بحث و مناظره فایده ندارد، چرا که او نمی خواهد بفهمد و در مقابل ادراک بجِد، و حتی به رغم خود، می ایستد و مقاومت می کند، وقتی هم عقل و ادراکش در مقابل دلیل حسی و وجدانی مغلوب می شود اراده‌اش سرکشی می کند و این مغلوبی را نمی پذیرد، و کیست که ارادهٔ با ادراک قهر کرده را با آن آشتی تواند داد؟ ث

داستان مرد دومو با آن آیینه‌دار مستطاب★ هم لطیفه‌یی پرنکته است که معلوم می دارد آن کس که آیینه‌یی از دل صافی دارد و دیگران را هم تصفیه می کند، البته دیگر اهل موشکافیها و جستجوهای بیحاصل اهل نظر نیست. به این گونه بحثها، که عرفان اهل نظر می خوانند و با عرفان اهل عمل که سلوک طریق است تفاوت بسیار دارد، کسی می پردازد که اهل درد نیست و به جهت بیکاری و بیدردی خویش می تواند وقت خود را در این بحثهای لاطایل به تلف آرد. دومویی مرد هم رمزی از حال باحث متألّه و طالبی است که هم سپیدی نور اهل کشف — موی سپید— از افق جانش سر زده است و هم سیاهی شکِّ اهل بحث —موی سیاه— وی را رها نکرده است، از این رو در جستجوی حق به حیرت و توقف دچار است و با این حال وقتی هم به نزد مرد آینه‌دار، که مظهر حال اهل کشف است، می رود با وی نیز به طریقهٔ اهل بحث که خود را طالب فرق و مشتغل به جدا کردن دقایق شک و یقین نشان می دهند برخورد می کند. به هر حال اصل قصه را مولانا ظاهراً از مجالس شمس[۳] اخذ کرده باشد، اما در نقل آن مخصوصاً می خواهد نشان دهد که حیرت اهل

معرفت مانع بحث و فکرت است و آنکه به بحث و فکرت اشتغال می جوید به مقام حیرت که مرتبهٔ اهل درد است نایل نشده است. ج

این مرد دومو که عروس نو گزیده است پیش آینه دار آرایشگر می آید و از وی در می خواهد تا از ریش وی هر چه موی سپید هست جدا کند و بر چیند. آرایشگر تمام ریش وی را می برد و پیش وی می نهد که از این میان سپید و سیاه هم تو جداساز که مرا فرصت چنین جستجویی نیست. گوینده با این گفت و شنود نشان می دهد که بسیاری موشکافیها هست که اهل بحث عمر بر سر آن می گذارند، اما آن کس که اهل یقین است سر آن گونه بحثها ندارد و به درد و حال خویش مشغولی دارد. در تقریر این معنی هم قصه یی مَثَل گونه در باب زید نامی و جواب او به آنکه سیلی به او زد می آورد★ که باز معلوم می دارد چنین باریک نگریها کار بیدردان است و اهل درد که عارف واقعی از آن شمار است بدین گونه کارها هرگز سر فرود نمی آورند. چ

در این قصه مردی ناشناس سیلیی به این زید می زند و چون زید هم در صدد برمی آید با او همان معامله را بکند مرد می گوید پیش از هر چیز به این سؤال من پاسخ بده که وقتی من سیلی بر قفای تو زدم آن بانگ طراق که برخاست از دست من بود یا از قفای تو؟ زید می گوید من از درد سیلی فراغت آن را ندارم تا در این باره به فکر و تأمل پردازم ـِ البته صاحب درد را پروای این اندیشه نیست، باری — تو که بیدردی همی اندیش این★. ح

لطیفه که به قدر خشونتش ظرافت هم ندارد و با اینهمه شاعری انگلیسی [٦]، از آن گفت و شنودی شایستهٔ عرفان و اخلاق مسیحی پرداخته است، در واقع سرّ قصهٔ آینه دار ومرد دومو را تأیید می کند و هم مثل آن نشان می دهد که اشتغال به بحث و فکرت و آنچه طرز تلقی باحث متألّه و طالب عرفان نظری است کار بیدردان است، اهل درد از آن فراغت دارند. اینجا مرد دومو چون خود هنوز دلی آینه گون نظیر آنچه در قصهٔ مری کردن چینیان و رومیان در علم نقاشی (§ ۹۱ الف ومابعد) بر سالک راه الزام می گردد ندارد گشادکار و حل مشکل را نزد آینه دار می برد که رمزی از شیخ مرشد است و صحبت و اشارت او بر مرد دومو که بین سپید و سیاه در تردید است و حتی سیاه را که رمزی از معرفت اهل بحث و نشانه یی از حبر و مداد به نظر می آید بر سپید که نور کشف است ترجیح می دهد الزام می کند که تا خود را به یک بار از هر دو منقطع دارد تا بدین گونه هم وی را از این تردید و تزلزل برهاند و هم به وی نشان دهد که نیل به کمالْ مجاهدهٔ شخصی می خواهد و تنها به تولای شیخ و ارشاد و تعلیم وی بدان نمی توان دست یافت. خ

قصهٔ مداح و رعایت ناموس★ هم نشان می دهد که درون پاک از حال ظاهر نیز قابل درک است و مجرد لفظ و دعوی را در این باب اعتبار نیست. کسانی هم که به لاف و دروغ حمدحامدان را بر زبان دارند اما نشان این حال در احوال و اطوار آنها ظاهر نیست قولشان تلبیس و فسون است و نه هر کس دعوی قرب و وصال دارد در این دعوی صادق است. این مداح شاعر که قصهٔ او از بعضی جهات داستان مرد لافی و گربه و دنبهٔ وی (§ ۱۵۶ الف ومابعد) را در مثنوی به خاطر می آورد، وقتی از عراق و درگاه خلیفه به وطن باز می آید یاران می پرسند که حال چیست فراق یار و دیار چگونه بود؟ جواب می دهد که البته فراق یار و دیار بود اما سفر بسیار مبارک بود و خلیفه هم خلعتها داد و رعایتها کرد. می گویند با این دلق کهنه و تن برهنه احوال ظاهر بر دروغ تو گواهی می دهد، وقتی از عطای خلیفه کفش و شلواری هم برایت حاصل نشده است هر چند زبانت از وی شاکر است — هفت اندامت شکایت می کند★. وقتی هم مداح خاطرنشان می سازد که من عطای خلیفه را ایثار کردم می گویند ایثار موجب شادی و رضاست،آنچه در ظاهر حال تو پیداست نشان ناخرسندی است، از گفته‌ات هم بوی لاف و دروغ می آید و وقتی نشان صدق در احوال گوینده پیدا نباشد کذب و لاف زبان نمی تواند اهل حقیقت را گمراه کند.

۱۷۹

حکمت تجربی هم فایدهٔ دیگری است که از سرّ برخی لطیفه ها برمی آید و آشکار است که در این گونه موارد قصهٔ کوتاه با مضمون مَثَلهای سایر سنخیّت دارد و هدف آن هم تربیت مستعدان عام است نه طالبان خاص. از این جمله گفت و شنود زرگر را با آن مرد که از وی ترازو خواست★ می توان ذکر کرد. وقتی این مرد که پاره‌یی زر قراضه در دست دارد پیش زرگر می آید و از وی ترازو می خواهد تا زر خویش برسنجد زرگر مثل آنکه درخواست او را نشنیده باشد عذر می آورد که من غَلْبیر (=غربیل) ندارم. مرد تقاضای خود را تکرار می کند و زرگر می گوید آخر جارو هم در دکانم نیست. چون مرد پرخاش می آغازد که من از تو چیزی می طلبم تـــو از چیز دیگر سخن می گویی آخر چه سبب هست که خویشتن

۱/۱۷۸ــ معارف بهاءولد ۸۹/۲   ۲ــ سرّ نی / ۶۹پ   ۳ــ مآخذ قصص /۹۹

★/۱۷۸ ب: ۳۵۰۰/۲، ۳۰۵۷/۵ پ: ۳۰۵۸/۵ ~ ، ۳۰۵۹/۵ ت: ۳۰۷۷/۵ ~ ، ۳۰۷۸/۵، ۳۰۸۶/۵ ج: ۱۳۷۶/۳ ~ چ: ۱۳۸۰/۳/۳ ~ ح: ۱۳۸۵/۳ د: ۱۷۳۹/۴ ~ ، ۱۷۴۶/۴

را به کری می زنی و از این شاخ به آن شاخ می پری؟ زرگر که خشم و پرخاش او را می بیند جواب می دهد که من کر نیستم اما تو مرد پیری زری هم که در دستت هست قراضه و خُرد و مُرد است، چون از علت پیری دستت می لرزد آن زر به خاک راه می ریزد و آنگاه از من جاروب و غلبیر خواهی خواست و من غلبیر و جارو ندارم و چون نمی خواهم که آن زر تو ضایع و تباه گردد ناچار باید از اول پایان کار را نیک بنگرم. قصه نشان می دهد که هر کس از آغاز کار پایان آن را بنگرد البته کمتر در معرض خطا و پشیمانی خواهد بود. الف

همچنین در قصهٔ آن کس که با دشمن مشورت می کرد★ سرّ قصه نشان می دهد که پیروی از اشارت عقل انسان را در آنچه به احوال معیشت تعلق دارد از کژی و لغزش در امان می دارد، از این رو دشمن عاقل بهتر از دوست نادان می تواند انسان را در چاره‌جویی کمک کند و ارشاد و هدایت نماید. گویی آنجا که شهر دل در دست دزد نفس و طبع نیست عقل بر قلمرو دل حکومت قاطع دارد، و چون عقل نور است و همواره مایهٔ هدایت است حتی در حق دشمن هم انسان را از کژسگالی و بداندیشی مانع می‌آید و شک نیست که هر کس در حق دیگران بدسگالی می کند مغلوب طبع است و صاحب عقل نیست. ب

در این قصه، مرد در قضیه‌یی که برایش پیش می‌آید مشورت با کسی می کند تا وی را در آن باب از خطااندیشی و تردد خاطر برهاند. آن کس می گوید آخر من با تو سر دوستی ندارم و بسا که در این باب با تو دشمنی ورزم و آنچه را خلاف راه صواب است در صورت مصلحت و صواب فرانمایم، از من چه مشورت می جویی؟ مشورت جوینده که حال وی خود از زیرکی و باریک‌بینی حاکی است جواب می دهد که می دانم با من سر دوستی نداری اما تو مردی عاقل و اهل معنی هستی، عقل تو نمی گذارد تا راه کژو ناصواب بپویی. درست است که شاید نفس و طبع تو وادارت می کند تا با من دشمنی ورزی و در این قضیه راه ناصواب به من نمایی، اما دانم که عقل تو بر نفس و طبع چیره است و نمی گذارد به آسانی مقهور طبع و نفس گردی، از این رو در مشورت با تو اعتماد دارم چرا که عقل شحنهٔ عادل است و اجازه نمی دهد مقهور طبع و نفس گردی. پ

حکایت آن پاسبان با کاروان دزدان★ نیز این حکمت تجربی را تعلیم می کند که عاقل قبل از آنچه دچار دام و بند گردد باید از وقوع در آن بپرهیزد و آنگاه که به دام و بند افتاد دیگر تضرع و فریادش سود ندارد. چنانکه وقتی کاروان در راه پرخطر می رود تا وقتی در دام رهزنان نیفتاده است می تواند از خطر بگریزد، آنجا که

گرفتار شد فریاد و فغان اهل کاروان چه سود تواند داشت؟ ت

این پاسبان که به بدرقهٔ کاروان می رود در راه با سایر کاروانیان می خسپد و دزدان بر کاروانیان می زنند و رخت و اسباب کاروان را می برند، صبحگاهان اهل کاروان گریبان حارس را می گیرند و رخت واسباب خویش از وی مطالبه می کنند، پاسبان که به جای حراست شب همه‌شب خفته است عذر می‌آورد که دزدان مرا غافلگیر کردند و آن همه رخت و اسباب را بغلبه از پیش من به غارت بردند. می گویند چرا خاموش ماندی و با آنها هیچ درنیفتادی؟ جواب می دهد چون تهدید کردند آن هنگام بیم جان بود، از ترس دهان بربستم لیکن چون دیگر بیم خطر نیست هیهای و فغان برمی دارم و — این زمان چندانکه خواهی هی کنم★. اما آنچه در اینجا بر وی و بر کاروان می رود نشا ن می دهد که بعد از وقوع واقعه دیگر فریاد و فغان فایده ندارد، و آنکه از عقل ایمانی بهره دارد قبل از آنکه فرصت را از دست بدهد به چاره‌جویی می پردازد. ث

۱۸۰

در پاره‌یی از این لطیفه‌های کوتاه چاشنی طنزی هست که با وجود تندی خالی از حلاوت نیست. این لطایف بیهودگیها و ناروااییهای حیات هر روزینه را با پستیها و زشتیهایی که در احوال جامعهٔ انسانی هست بی نقاب می کند و احیاناً انسان را در بارهٔ زندگی و سرنوشت افراد و طبقات به اندیشه وامی دارد. از جمله در قصهٔ آن پادشاه که به جامع می رفت★ نشان می دهد که ارباب قدرت وقتی حتی نیّت نیکی دارند ناخواسته به ضعیفان بیداد و بدی بسیار می کنند. الف

وقتی این پادشاه برای نماز به جامع می رود خیل نقیب و چوبدار و شاطر و جاندار که در موکب وی حرکت می کنند برای آنکه خلق را از سر راه وی دور دارند سرها می شکنند و جامه ها می درند و از هیچ خشونت و ایذا مضایقه ندارند. در اینجا شوریده‌یی بیدل که چوب عوانان سرش را می شکند با سر و روی خونچکان به سلطان، که احیاناً در مسجد رفتن خویش هم خود را برای رسیدگی به مظالم و شکایات خلق آماده نشان می دهد، سر و وضع خود را می‌نماید که — ظلم ظاهر بین چه پرسی از نهفت★. و وقتی مسجد رفتن که کار خیر سلطان است مایهٔ آزار خلق

۱۷۹/★ الف: ۱۶۲٤/۳ ~ ب: ۱۹٦۹/٤ ~ ت: ٥٤۲/٦ ~ ث: ~ ٥٥۱/٦

است پیداست که شرّ او تا چه حد مایهٔ آفت خواهد بود. با آنکه در کلام سنایی غزنوی[1] و سخن نظامی[2] نیز از این اعتراضات بر امرای جور هست اعتراضی بدین لطیفی و تا این حد قاطع و صریح در تمام شعر و ادب فارسی از این گونه بسیار نیست و مولانا با لحنی چنین قاطع و صریح آنچه را دیگران کمتر جرئت و مجال اظهار آن را دارند از زبان شوریده‌یی ستمدیده به بیان می‌آرد و بیدادی و ناروایی حکام و امرای عصر را بدین سان برملا می کند. ب

در قصهٔ صوفی با زنش★ که تصویر جالبی از مکر زن مجال ترقیم می یابد، ضعف و خطای بشری را که عارف بی ادعا می‌تواند آن را در پردهٔ صبر و ستّاری نجیبانه و خدایی گونه مستور دارد درخور نیشخند نشان می دهد. وقتی این صوفی بی هنگام به خانهٔ خویش درمی‌آید زن وی که با کفشدوز محله خلوتی خوش دارد چادر خود را به سر کفشدوز می افکند و به مرد چنان وانمود می کند که مهمان وی زنی از اعیان شهر است و اینجا به خواستگاری دختر آمده است، اما دختر هنوز از مکتب برنگشته است و مهمان دیدار اورا طالب است. صوفی که می داند زن دروغ می گوید اما نمی خواهد کار وی به رسوایی انجامد می گوید اما دختر ما پسر چنین خاتون را نشاید و با این فقر که ما راست خاتونی چنین دختر ما را چگونه خواستار شود. چون زن می گوید که وی طالب ستر و عفت است، صوفی با لحن طنز رندانه یی که در عین حال از لطف و لین خلق وی حکایت دارد می گوید جهاز و مال ما این است که خاتون می بیند و ستر و صلاح هم چیزی است که اشارت بدان ازما روا نیست بیشک خود وی آن را بهتر می‌شناسد — وز صلاح و ستر او خود عالمست★. نه آیا گویندهٔ مثنوی در ضمن این لطیفه این معنی را هم تبیین می کند که وقتی کار خطا به رسوایی کشید سعی در پوشیدنش نیز شوخ چشمی است؟ پ

۱۸۱

در بین سایر قصه‌ها که هم متضمن چنین طنزهای نیشدار و تأمل انگیز در احوال انسانی است قصهٔ تیرانداز و سوار★ را می توان یاد کرد که به احتمال قوی از لطایف شمس تبریز باید مأخوذ باشد[1]. این تیرانداز در بیشه‌یی

۱/۱۸۰ – حدیقه/ ۵۵٦ ~ ۲ – مخزن‌الاسرار/ ۳–۹۱

۱۸۰/★ الف: ۲٤٦۵/٦ ~ ب: ۲٤٦۸/٦ پ: ۱۵۸/٤ ~ ، ۲۰۹/٤

می گذرد از دور سواری را می بیند و از بیم آنکه سوار در حق وی سوءقصدی کند کمان خویش را می کشد و چنان فرا می نماید که گویی سوار را به تیر خواهد زد. اما سوار بانگ می زند که زنهار من اهل جنگ نیستم به این زفتی و سطبری جثه‌ام نباید دید. تیرانداز ترسنده جان هم که با این سخن خود را از بیم خطر ایمن می بیند ضمن آنکه نفس راحت می کشد می گوید خوب شد این سخن را گفتی ورنه از ترس جان خویش ترا به تیر می زدم. طنز گزنده‌یی که در قصه هست البته دعوی داران گزافه گوی را که چون کار از حدّ دعوی بگذرد از میدان می گریزند رسوا می کند، اما در ضمن نشان می دهد که احوال ظاهر را اعتباری نیست و بین آن کس که می جنگد و آن کس که لباس جنگ می پوشد تفاوت باید نهاد. الف

در قصهٔ آن چهار هندو که به مسجد رفتند*، هدف طنز و نقد قصه گوی جهل و غرور کسانی است که دیگران را به خاطر خطاشان ملامت می کنند و نمی دانند که آن خطا در خود آنها نیز هست. حکایت که مأخوذ از فرهنگ عامه به نظر می رسد در **مقالات شمس** هم هست[۲] و پیداست که مولانا در این گونه لطایف تا حد زیادی به شمس تبریز مدیون است. چون این چهار هندو به نماز می ایستند صدای مؤذن برمی آید، یکی از آنها با آنکه خود در نماز است بی اختیار می پرسد — کای مؤذن بانگ کردی وقت هست*؟ هندوی دیگر در همان حال به وی می گوید سخن گفتی و نمازت باطل شد. سومی به این هندوی دوم می گوید به او طعن مزن که نماز تو نیز باطل گشت. هندوی چهارم می گوید خدا را شکر که من مثل شما سه تن سخن نگفتم! بدین گونه نماز هر چهار تن تباه می شود و با آنکه هر یک بر آن دیگر عیب می گیرد هیچیک ازعیب و خطا ایمن نمی ماند. اینجا مولانا خاطرنشان می سازد که هر کس عیب خویش را می بیند البته در حق دیگران به بدبینی و عیبجویی نمی پردازد. ب

در داستان خرگیری عوانان سلطان*، که یادآور قصهٔ روباه وشتر در **گلستان** سعدی[۳] به نظر می رسد و مولانا هم مثل سعدی به احتمال قوی باید آن را از یک قطعهٔ انوری اخذ کرده باشد[۴]، هر چند بی تمیزی ابنای دهر را که در غلبهٔ تعصب و هیجان عام همواره مشهود می افتد به باد طنز و نقد می گیرد باز نظر به بیان این نکته دارد که مردان حق و آنها که در علم و ایمان به مرتبهٔ راسخان رسیده‌اند دستخوش و سخرهٔ شیطان و جنود وی نمی شوند و از قصد خرگیران در امان می مانند. پ

اینجا مردی به خانه‌یی می گریزد و صاحب خانه که او را با رنگ پریده لرزان و ترسان می بیند بتعجب می پرسد خیر است ترا چه افتاده است؟ مرد می گوید امروز به امر سلطان در بیرون خر می گیرند و برای سخره و بیگاری می برند. صاحب

خانه می گوید اگر هم خر به سخره می گیرند چون تو خر نیستی چه جای تشویش است؟ مرد جواب می دهد که آخر در این کار سخت بجد ایستاده‌اند و اگر مرا به جای خر بگیرند جای تعجب نیست چون تمیز در میان نیست و بی‌تمیزان سرورند، عجب نباشد که — صاحب خر را به جای خر برند★. ت

۱۸۲

درست است که مردان حق از قصد خرگیران در امان می مانند اما بسیاری از عام خلق هم در عین آنکه صورت انسان دارند از معنی انسانی بی بهره‌اند و از این حیث با خر تفاوت بسیار ندارند. این نکته‌یی عبرت‌آموز و گزنده است که لطیفهٔ راهب و چراغ★ آن را تمثیل می کند و مولانا در طی آن نشان می دهد که خلق عام چون مردهٔ نان و کشتهٔ شهوتند غالباً از معنی انسان جز صورت ظاهر هیچ ندارند و در بین آنها نمی توان به آسانی هیچ نشانی از انسان راستین یافت. الف

این راهب چراغ به دست که مولانا در غزلیات شمس هم★★ به حکایت وی اشارت گونه‌یی دارد در مثنوی تصویری از دیوجانس+ حکیم یونانی است که طنز کلبی+ و گزندهٔ او در روایات قدما معروف است[۷]. اینجا راهب مثنوی در روشنایی روز چراغ به دست گرد بازار همه جـا می گردد و چیزی می جوید، و وقتی از وی می پرسند که با این چراغ در روز روشن چه می جویی جواب می دهد که دنبال آدمی می گردم،و چون به وی می گویند که باری بازار پر از آدمی است می گوید دنبال مردی می گردم که وقت خشم و شهوت مرد باشد و در جستجوی چنین مردی است که کو به کو همه جای بازار را می گردم. جوابی که یک مرد بازاری به این طنز راهبانه می دهد جبریانه است چرا که می گوید چیزی بس نادر می جویی اما غافلی★ که وجود ما فرع است و آنکه انسان را در خشم و شهوت از راه بدر می برد حکم حق است که قضای او چرخ گردان را هم سرگردان و گمراه می کند. ب

در قصهٔ آن امیر و اسبی که به یک سائل می دهد★، لطیفه‌یی کـه از زبان وی در جواب مشکل پسندیهای سائل گفته می شود، در عین آنکه جنبهٔ رمز و تعلیم

۱/۱۸۱— مآخذ قصص /۹–۷۸ ۲— همان کتاب / ۷–۷۶ ۳— باب اول، حکایت ۱۷ ۴— عبدالعظیم قریب. گلستان سعدی، حواشی /۲۲۶

۱۸۱ ★ الف: ۳۱۶۳/۲ ~ ب: ۳۰۲۷/۲ ~ ، ۳۰۲۹/۲ پ: ۲۵۳۸/۵ ~ ت: ۲۵۴۵/۵

دارد طنز نیشداری است که قدر استعداد سائل و قدرت اسب سواری اورا هم معروض تردید و امتحان می‌سازد. در حقیقت وقتی این سائل اسبی از امیر طلب می کند وی اسبی را به وی پیشنهاد می کند که اشهب‌فام است و در رنگ آن سپیدی‌برسیاهی غلبه دارد. اما چون طالب مغلوب سیاهی است و رنگ اشهب را نمی پسندد بر آن ایراد می گیرد که سرکش و واپس رو است و سواری را نمی‌شاید. امیر با طنزی که در واقع مهارت سائل را در سواری محل تردید می سازد جواب می دهد که پس چون عزیمت خانه کنی دمش را به سوی خانه کن★. پ

طنزی که در لطیفه هست متوجه این معنی است که سائل برای رجوع خانه اسب می خواهد اما اسب‌شناس نیست از این رو در اسب به رنگ ظاهر بیش از جوهر معنی اهمیت می دهد و چون اسب‌سواری هم بدرست نمی داند بر رام کردن اسبی که در ظاهر واپس‌رو و حرون می نماید و لاجرم جز سوارکاری ماهر را رام نمی‌شود قادر نیست از این رو در انتخاب اسب تردید و دودلی نشان می دهد. ت

در اینجا سائل رمزی ازسالک نوراه است و امیر که مظهر شیخ و مرشد محسوب است در طی این اشارت می‌خواهد به وی خاطرنشان سازد که شهوت حکم اسب سرکش و واپس رو را دارد اما آن کس که روی آن را از جانب لذتهای جسمانی و بیرونی به جانب لذتهای روحانی و درونی بگرداند از سرکشی و واپس گرایی آن لطمه نمی خورد. ث

این نکته هم که از نفس در اینجا بر سبیل رمز به اسب دومو — اما اشهب فام — تعبیر شده است حاکی از اعتقاد به تربیت پذیری نفس است، و نشان می دهد که در آن میل به خیر و پاکی بر تمایل به شر و سیاهی غلبه دارد و آن کس که نمی‌تواند آن را رام و زبون دارد می‌بایست لامحاله شهوت و میل نفس را در مجرای علایق روحانی بیندازد تا از طغیان و غلبهٔ آن ایمن بماند. ج

درست است که عارف درمجاهدهٔ با نفس به این حد اکتفا نمی کند، اما سالک نوراه که هنوز قادر به رام کردن نفس سرکش نیست می‌تواند به دلالت و اشارت شیخ و مرشد خویش تا آنجا که برای وی ممکن است از شر نفس و آفت شهوات آن در امان باشد. چ

۱۸۲/+ cynic. Diogenes

۱۸۲/★ الف: ۲۸۸۷/۵ ~ ب: ۲۸۹۵/۵ پ: ۱۱۱۸/٦ ~ . ۱۱۲۰/٦

۱۸۲/★★ دیوان کبیر ٤۰/۱ — ٤٦۳۹

۱۴
هزل یا تعلیم

۱۸۳ هر قدر وجود لطیفه‌هایی که در باب حالات صوفیه و نوادر مقالات آنها نقل می‌شود در مثنوی طبیعی ومناسب می‌نماید، وجود قصه‌های هزل‌آمیز و احیاناً مستهجن که ظاهراً در مجالس مولانا نقل می‌شده‌است در مثنوی غریب و نامناسب و خلاف انتظار به نظر می‌رسد، معهذا توجه به این گونه حکایات در خانقاههای صوفیه هم، مثل صومعه‌های نصاریٰ در تمام تاریخ قرون وسطی و بعد از آن، تاحدی همچون وسیلهٔ جبران محرومیتهایی تلقی می‌شده است که تجرد و عزلت و فقر و مسکنت دایم آن را بر راهبان و صوفیان الزام می‌کرده‌است، و بی‌بند و باریهای اخلاقی هم که گه‌گاه به آنها منسوب است از همین احوال ناشی است. به هر حال گویندهٔ مثنوی که سالها با صوفیه و در میان صوفیه زیسته است اگر پاره‌یی قصه‌های هزل‌آمیز رانیز در جنب لطیفه‌های مربوط به احوال صوفیه نقل می‌کند البته مایهٔ تعجب نخواهد بود. الف

در بین لطیفه‌های مربوط به صوفیه، مخصوصاً در آنچه به نقد احوال قوم مربوط است، گوینده ضعفها وخطاهای بشری را که دستاویز طعن در صوفیه گشته است بی‌نقاب می‌کند، و با نقد این خطاها احوال این طایفه را از آنچه می‌تواند موجب اتهامها و سوءتفاهمها گردد تا اندازه‌یی تنزیه و اصلاح می‌نماید. لحن طنزی هم که در غالب این گونه لطایف هست مترسمان قوم را از غرور و پنداری که اعتقاد عامه در وجود آنها برمی‌انگیزد باز می‌آورد و آنها را در خطّ کمال‌طلبی به سیر و پویه می‌اندازد. ب

از جمله در حکایت صوفی و بهیمه*، به سالک راه هشدار می‌دهد که اشتغال به صحبت یاران طریق نباید وی را از توجه بدانچه بر عهدهٔ اوست بازدارد،

چرا که هر کس کار خود را به غیر واگذارد زیان می بیند. در واقع افراط در بطالت که به سبب آن گه‌گاه اهل خانقاه را به طفیلی گری متهم داشته‌اند اینجا در طرز سلوک صوفی مورد اعتراض اوست. مولانا از این لطیفه در عین حال نتیجه می گیرد که کار جان را هم به تن رها نباید کرد، از آنکه تن هر چند خادم جان است نسبت به آن بیگانه‌یی بیش نیست، و آنکه کار جان را به تن وامی گذارد کمتر از این صوفی مسافر که آنچه را بر عهدهٔ خود داشت به خادم خانقاه واگذاشت و از این کار جز زیان عایدش نشد برخطا نیست. پ

این صوفی که به رسم اهل سیاحت و برای آنکه ضمن سیر در آفاق و انفس از صحبت کاملان کمال یابد بر وفق سیرت اهل طریقت سالها در دور افق می گردد، یک شب به خانقاهی می رسد و آنجا بدان گونه که نزد مسافران صوفی رسم است در خانقاه مهمان می شود. بهیمه‌یی دارد که آن را در آخور خانقاه می بندد و خود بر بالای صفهٔ خانقاه با اصحاب به صحبت می نشیند و اشتغال به ذکر و مراقبه و استغراق در لطایف صحبت صوفیان وی را از توجه به هر چه ورای احوال قلبی خود اوست غافل می دارد. وقتی برای وی خوردنی می آورند از بهیمهٔ خویش یاد می آورد، و چون در باب تیمار وی به خادم خانقاه با تأکید بسیار سخن می گوید خادم لاحول می گوید و خاطرنشان می سازد که خود این کار را چنانکه باید می داند و در آنچه به عهدهٔ او واگذارند حاجت به توصیه و تأکید نیست. معهذا صحبت اوباش چند او را از توجه به حال بهیمه غافل می دارد، و چون صوفی هم بعد از تناول طعام به خواب می رود خرک مسکین گرسنه و بی تیمار در کنار آخور می ماند، و صوفی که یک لحظه هم سختی حال او را به خواب می بیند به اعتماد قول خادم برای تیمار او ازجا نمی جنبد، و حیوان بینوا شب تا صبح از جوع البقر و سختی در میان خاک و سنگ جان می کند و یک دم نیز آرام نمی گیرد. ت

بامدادان که صوفی عزیمت راه می کند خادم پالان را بر پشت خر می نهد و با نیش سیخ او را بر پای می دارد، اما وقتی مسافر بر وی سوار می شود و راه خویش در پیش می گیرد خر از ضعف حال به سر در می آید و در هر قدم به روی در می افتد، و هر بار یاران کاروان وی را از زمین برمی دارند و به راه می آورند و خر باز به زمین می افتد و از حرکت باز می ماند. همسفران که خر را رنجور می پندارند گوش و دهان و سُم و چشمش را معاینه می نمایند، و بالاخره از صوفی می پرسند که این چه حال است نه آیا دیروز شکر می کردی که خرت سالم و قوی است؟ صوفی جواب می دهد: اما خری که شب لاحول خورده باشد البته — جز بدین شیوه نداند راه

کرد★. ث

اینجا نه فقط خادم که لاحول گفتنش مثل آن لاحول که ابلیس بر زبان آرد موجب زیان و گمراهی است در خور ملامت می نماید بلکه خود صوفی هم بدان سبب که آنچه را کار خود اوست به عهدهٔ دیگران می گذارد شایستهٔ طعن است، و خر مسکین حالش به کسی می ماند که در طول شب دیریاز حیات دنیا از دم دیو لاحول می خورد والبته در روز محشر که حیات اخروی است به سر درمی آید و عبور از پُل را آسان نخواهد یافت. بدین گونه مولانا غیر از تنبیه صوفی بر لزوم اجتناب از بطالت و اتکال به غیر، خادم خانقاه را هم در الزام تعهد خدمت به واردان خانقاه ارشاد می کند، و اینکه گویند خود وی «تشمیر» آستین فرجی[۱] را شعار طریقت می سازد[۱] نشان می دهد که آمادگی برای خدمت و احتراز از زبان بازی را در مقابل درخواست و نیاز محتاجان شرط کار خادم خانقاه می داند، و پیداست که او نیز مثل مشایخ دیگر[۲] خادم را در تعهد و تیمار حال واردان و مسافران همچون نایب و نمایندهٔ شیخ خانقاه تلقی می کند. ج

در قصهٔ فروختن بهیمهٔ مسافر★ هم داستان به محیط خانقاه و نقش مسافر و خادم مربوط می شود، اما در اینجا گویندهٔ مثنوی نه فقط سماع اهل تقلید را انتقاد می کند بلکه در ضمن نقل قصه نشان می دهد که این مترسمان صوفیه غالباً جز به استیفای شهرت و التذاذ لوت و سماع به چیز دیگر نظر ندارند و از آنچه شرط سماع راستین است غافلند، و پیداست که بین آنچه محققان راه انجام می دهند با کاری که اهل تقلید به انجام می رسانند تفاوت بسیار است، و آنجا که اهل تقلید از لوت و سماع ذوق و لذت می یابند هر چه را در دسترس دارند در سرِ این کار می کنند، و البته ذوق و لذت روحانی هم حاصل نمی یابند، و وقتی صوفی اهل تقلید باشد و از ذوق تحقیق بی بهره ماند زیانْ دیدنش هم مایهٔ تعجب نخواهد بود. چ

۱۸٤

این ذوق لوت و پوت، که از دیرباز همواره دستاویز طعن وشنعت منکران در حق صوفیه شده است، بدون شک از آنجا ناشی است که صوفیه نیز، مثل طالب علمان قرون وسطی در دنیای غرب، بندرت فرصت آن را می یافته اند که دسترس به غذای کافی پیدا کنند، و در مورد اهل خانقاه پیداست که وقتی دیر دیر

۱۸۳/۱ــ مناقب ۲۲٤/۱

۱۸۳/★ پ: ۱۵٦/۲ ~ ث: ۲٤۹/۲ چ: ۵۱٤/۲ ~

کام و مراد خویش از آنچه خوردنی است حاصل کند — لاجرم صوفی بود بسیار خوار★. این شهرت به پرخوری که منشاء ضرب‌المثل **اکل الصوفی** و مایهٔ الهام قطعه‌یی معروف به ابوالعلاء المعری در طعن صوفیه و تعریض بر شکمخواری و پایکوبی آنها شده است[1] در سخنان کسانی که در حق صوفیه به طعن می پرداخته اند نیز غالباً تکرار می شود، و مؤلف **تبصرة العوام فی مقالات الانام** هم یک جا در بیان این رسم قوم بر سبیل طعن می گوید «و صوفی باشد که در سمرقند بشنود که در مصر خانقاه کرده‌اند و آنجا لوت بسیار به خلق می دهند از سمرقند قصد مصر کند»[2]. الف

درست است که این گونه اشارتهای طنزآمیز در **مثنوی** هم در حق مترسمان قوم نیز هست، اما مولانا از همین اشارات گه گاه لطایف عرفانی دقیق و پرنکته می سازد و ضمن نقد اطوار مترسمان، احوال صوفیان راستین را قابل توجیه نشان می دهد. از جمله در یک حکایت که از عشق صوفی بر سفرهٔ تهی ★ یاد می کند، در عین آنکه شور و هیجان وی را تا حد جامه دریدن و پای کوفتن و چرخ زدن در ظاهر همچون نشانه‌یی از عشق لوت معمول در نزد صوفیان تصویر می کند و صوفیان دیگر را هم از این شور و نوای وی به هوی و های و شور و بیخودی وامی دارد، وقتی از قول بلفضولی که نمونهٔ منکران قوم است این سؤال طنزآمیز را مطرح می کند که این شور و غوغا به خاطر سفره‌یی خالی که به میخ آویخته‌اند برای چیست، از زبان صوفی جوابی عارفانه به این سؤال می دهد که در عین حال به طور ضمنی داستان اکل صوفی و عشق لوت و پوت را که در نزد قوم هست غیرقابل انکار نشان می دهد. ب

در طی این جواب صوفی خاطرنشان می کند که عاشق نان را عشق نان سیر می دارد نه نان، و در واقع ذوق و حال وی به خاطر نان نیست، به خاطر عشق است، و آنکه عاشق صادق است چون در بند هستی نیست با خیال معشوق هم عشق می ورزد و آن کس که جویای هستی و دربند آن است عاشق نیست. بدین گونه مولانا در ضمن حکایت می کوشد تا معلوم دارد صوفی برخلاف آنچه از عشق وی به نان و لوت می گویند عاشق معنی است، دلبستهٔ صورت نان نیست، و آنچه او طالب آن است از سفرهٔ تهی هم می تواند به وی ذوق حضور بخشد، و آنجا که اوست نقش هستی را هیچ اهمیت نیست و در مرتبه‌یی که او دارد — عاشقان را هست بی سرمایه سود ★. پ

این اشارت آنچه را منشأ شهرت یا اتهام صوفی به عشق نان و حرص لوت شده است درخور تأویل نشان می دهد، و شاید در عین حال متضمن ارشادی باشد در

حق صوفیان نوراه که به طرز ایهام آنها را از آنچه موجب اشتهار قوم به لوت و سماع است تحذیر نماید و به آنها خاطرنشان سازد که صوفی راستین پایبند صورت وظاهر نیست، به آنچه در ماورای آن است نظر دارد، و با آنکه پر و بال ظاهر ندارد با پر وبال اندیشهٔ همت فراخنای عالم صورت را درمی نوردد و در پس پشت می گدازد و از عشق نان به عالم جان راه می جوید. ت

۱۸۵

البته لطیفه های صوفیه در مثنوی همه از مقولهٔ طنز و هزل تعلیمی نیست، گه گاه متضمن اشارتهای باریک یا نکته های مستتر که در تقریر و توجیه احوال و مواجید قوم می شود نیز هست، و در این موارد به رغم ایجاز و اجمال خویش غالباً معانی شگرف و دراز دامن بسیاری را هم در بردارد. از جمله قصهٔ آن صوفی است که در عرصهٔ گلستان سر برزانو دارد★ و ظاهراً از حکایت رابعهٔ عدویه یا آنچه در **مقالات شمس** در این باب آمده است مأخوذ باشد[1]. الف

این صوفی که برای تفرج به باغ رفته است در آنجا چنانکه رسم صوفیان است ضمن مراقبت سر بر زانو می نهد و چنان مستغرق حال خویش می گردد که هرکس در وی بنگرد گمان خواهد برد که گویی به خواب رفته باشد. بلفضولی که از صورت این حال ملول می شود با وی عتاب در می گیرد که اینجا چه جای خواب است، در این درختان و سبزه ها که نشان لطف و قدرت الهی است نظر نما و به این آثار رحمت روی آر. صوفی پاسخ می دهد که آثار حق در دل است ومنشأ آثار در برون نیست — آن برون آثار آثارست و بس★. ب

بدین گونه صوفی همچون حکیم معنی پرست+ درجواب معترض خاطرنشان می سازد که این باغها و سبزه ها که در بیرون است همه در درون جان می روید و هر آنچه در بیرون است به مثابهٔ عکسی است که در آب روان افتاده باشد، حقیقت ورای این عکس است زیرا عالم درون که اتصال با عالم غیب دارد ثابت و دایم است، آنچه ورای آن است و با عالم حس سر و کار دارد دایم در حال تبدل و دیگرگونی است، ثبات و قرار ندارد، و اینکه حیات دنیا را قرآن کریم «متاع غرور» (۱۸۵/۳) می خواند نشان می دهد که دنیا نزد خداوند دار غرور محسوب است. و این

۱/۱۸۴— ارزش میراث صوفیه / ۲۶۳ ۲— تبصرة العوام /۱۳۳

۱۸٤ ★ الف: ۵۳۲/۲ ب: ۳۰۱٤/۳ ~ پ: ۳۰۲۱/۳

از آنجاست که خلق عالم به آنچه جز عکس و خیال نیست مغرور و مفتون می شوند، از اصل و منشأ باغ و سبزه که عالم درون و خوشیهای جان است می گریزند و با عکس و خیال آن که در بیرون جلوه دارد خویشتن را مشغول می دارند. مشرب معنی پرستی + صوفیه اینجا در تقریر مولانا به طور بارزی هویداست، اما البته لازمهٔ آن نفی واقعیت خارج نیست و آنچه گویندهٔ **مثنوی** و صوفی سر به جیب مراقبت فرو برده اش تعلیم می‌کنند نفی واقعیت خارج نیست، تحذیر از حصر شهود واقعیت خارج و اعتماد تام بر احوال ظاهر است که البته با نفی وجود واقعیت فرق دارد اما به هر حال صوفی را از آنچه متاع غرور نام دارد فارغ نشان می دهد. پ

۱۸۶

اینجاست که حال صوفی آنچه را در باب حال زاهد گفته اند[1] به یاد می آورد، و در حقیقت در **مثنوی** نیز پاره‌یی از احوال زهاد مثل احوال صوفیان مضمون لطایف جالب واقع شده است. از این جمله قصهٔ آن زاهد است که شب همه شب ذکر الله دارد★ و از تکرار آن هیچ نمی آساید تا آنکه ابلیس بر وی ظاهر می شود و عتابش می کند که این بسیار گوئیت تا چند، آخر — اینهمه الله را لبّیک کو★؟ مرد دلشکسته می شود و از نومیدی سر بر بالین می نهد، خضر را در خواب می بیند و او از وی می پرسد که چرا از ذکر باز مانده‌یی؟ زاهد می گوید آخر لبیک حق نمی شنوم و از آن می ترسم که مقبول درگاه نباشم! الف

سؤال و جوابی که اینجا بین زاهد و خضر می رود و آنچه حال خوف آمیخته به یأس را در نزد زاهد توجیه می کند باید مبنی بر حدیثی قدسی باشد که نزد صوفیه شهرت دارد، بر موجب آن چون بنده خدای تعالی را بخواند حق تعالی می گوید لبیک ای بندهٔ من، هر حاجت که از من خواهی رواست[2]. مولانا مکرّر مضمون این حدیث را در **مثنوی** به صورتهای مختلف تقریر می نماید[۳] و غالباً این نکته را از فحوای آن استنباط می کند که دعای مؤمن چون از روی اخلاص باشد خود آن حاکی از ادراک و شهود حضور است و حتی قبل از آنکه به بیان آید به اجابت مقرون است. اما خضر که وی را چنین دلشکسته می بیند با بیانی که به اندیشهٔ گوینده

۱۸۵/۱— مآخذ قصص /۱۳۹

۱۸۵/+ idealism, idealiste

۱۸۵/★ الف: ۱۳۵۸/٤ ~ ب: ۱۳٦۲/٤

صبغه‌یی از توحید شهودی می‌بخشد[٤] از حق به وی پیغام می‌دهد که آن الله گفتن هم خود عین لبّیک ماست و — آن نیاز و درد و سوزت پیک ماست★. اینکه جاهل منکر توفیق دعا کردن هم نمی‌یابد از آن روست که بر دهان و دلش بند است و مؤمن عارف هم که فرصت تضرع و دعا می‌یابد این دعا کردنش ازجذب حق ناشی است. ب

به هر حال لطایف زاهدان در بسیاری موارد در واقع انعکاس احوال زهاد صوفیه است، نه زاهدان خشک که غالباً از سوز درون و ذوق محبت بی‌بهره‌اند، و اینکه احوال بعضی از آنها رنگ کرامات دارد نیز از همینجاست. در یک حکایت مثنوی★ دوستی به یار زاهد خویش خاطرنشان می‌سازد که گریهٔ بسیار چشم را آسیب می‌رساند و در این کار نباید افراط کرد. زاهد که پیداست از بَکّائین اهل خوف[۵] است اما از جذبهٔ محبت و شوق هم خالی نیست جواب می‌دهد که حال از دو بیرون نیست یا چشمْ آن جمال را که لقای حق و غایت سلوک عبد است سرانجام می‌بیند یا نمی‌بیند. اگر لقای حق برای وی حاصل شدنی هست چشم را در این راه اگر خلل رسد غم نیست، و اگر چشم را آن محل نیست که به لقای آن جمال راه یابد— این چنین چشم شقی گو کور شو★. با آنکه نظیر قصه را در بارهٔ برخی صحابه و زهاد نقل کرده‌اند[۳] و خود مولانا هم مضمون را در غزلیات شمس در مورد شعیب پیغمبر می‌آورد[۴]، ظاهر آن است که اصل مضمون در طرز تفکر زهاد صوفی، عامّ است و حتی تعبیری صوفیانه است از آنچه در کلام شاعران با لحن عاشقانه مجال بیان می‌یابد که — ورنبیند چه بود فایده بینایی را[۵]. پ

همچنین در قصهٔ دیگر★ وقتی از یک مفتی عارف سؤال می‌شود که اگرکسی در نماز به نوحه گرید آن نماز وی باطل خواهد بود یا نه؟ مفتی جوابی می‌دهد که متضمن ایهام لطیف است و شایستهٔ بیان شاعری صوفی است. می گوید گریه آب دیده است تا دیده چه دیده است که می‌گرید، اگر آن جهان را دیده است گریه و نوحهٔ وی نمازش را رونقی است، و اگر آنچه دیده است رنج تن و سوک یاری است آن نماز وی البته تباه است چرا که اصل نماز ترک تن و رها کردن ماسوی است، هر کس در نماز تن خویش و آنچه را ماسوای حق است در خاطر دارد البته به نماز نرسیده باشد. ت

۱/۱۸٦— اشارات ۳٦۹/۳ ۲— اتحافات السنیه /۲۹٤ ۳— مآخذ قصص ٤۹/ ٤— سرّ نی /۳۹۸ت ۵— کلیات سعدی، بدایع /٤۱۸

۱۸٦/★ الف: ۱۸۹/۳ ~ ، ۱۹۰/۳ ب: ۱۹۵/۳ پ: ٤٤۵/۲ ~ ، ٤٤۸/۲ ت: ۱۲٦۵/۵ ~

۱۸۷ همین نکته تفاوت بین وجد و تواجد[٦] را هم که حدّ مقلد را از محقق راه جدا می کند معلوم می دارد. مولانا این تفاوت را در قصهٔ آن مرید تقریر می کند★ که نزد شیخ می آید و چون او را در حال گریه می بیند به موافقت او وی نیز به گریه در می آید[٧]. اینجا وقتی مرید از نزد شیخ بیرون می آید، مرید دیگر از خاصان شیخ به دنبالش می رود که هر چند تو نیز به موافقت شیخ گریه کردی اما نپنداری که گریهٔ تو نیز چون گریهٔ اوست، که آب دیدهٔ او چون دیده است هر نادیده را آن دیده نیست، از این رو — هست زین گریه بدان راه دراز★. الف

بدین گونه آنها که در سلوک راه از تقلید نرسته‌اند به‌مرتبهٔ اهل تحقیق راه ندارند و از دریافت آن احوال هم بی بهره‌اند، ادراک آن مراتب جز خاصان اهل طریق را بهره نیست، و نه هر کس دم از سلوک راه می زند سختیهای آن را طاقت تواند داشت. در تقریر این معنی گویندهٔ مثنوی حکایت آن شیخ را نقل می کند که با یک تن از مریدان خویش به سفر می رود و مقصد آنها شهری است که نان در آنجا تنگ و نایاب است★. ترس جوع و بیم قحط در تمام راه مرید را آزار می دهد. شیخ با آنکه از ضمیر وی خبر دارد بر سبیل عتاب و ملامت از وی می پرسد این نگرانی و دلواپسی که در تو است برای چیست؟ از اندیشهٔ نان می سوزی و بر سرّ توکّل نظر نداری! این اندازه ندانی که تو بر درگاه حق در شمار آن عزیزان نیستی — که ترا دارند بی جوز و مویز★، از آنکه جوع رزق جان خاصان است، هر گیج گدایی را از آن بهره ندهند. ب

در واقع این طرز تلقی از فقر و جوع خاص آنهاست که بی واسطهٔ اسباب رزق می یابند و بر سفرهٔ خالی هم به بوی جان عشق می ورزند (§ ۱۸٤ ب ومابعد) از این رو به زر و مال هم،بدان جهت که آنها را به خود مشغول و از حق غافل می دارد، به دیدهٔ استغنا می نگرند و مولانا در قصّهٔ درویش و مرد هیزم کش★ این معنی را به وجه جالبی از زبان آنها تقریر می کند. این درویش، که صحبت و ارشاد خضریان — رجال غیب — در خواب وی را به عزلت در کوه رهنمونی می کند و انقطاع از خلق به او ذوقی می دهد که هیچ چیز را با آن سودا نمی تواند کرد، وقتی در راه کوهستان مردی فقیر را می بیند که هیزم می کشد و خسته و وامانده از بیشه‌یی بیرون می آید. چون از کسب حلال سابق یک دو حبّه سیم دارد که آن را در آستین جبّه دوخته است با خود می اندیشد این حبه‌یی چند را بدین فقیر دهد تا روزی دو مایهٔ قوت و موجب آسایش وی تواند شد. اما فقیر که از دور اندیشهٔ ضمیر وی را دریافته است زیر لب با وی عتابی دارد، و چون به وی نزدیک می گردد بی آنکه چیزی بگوید پشتهٔ هیزم را

بر زمین می نهد، آنگاه پیش روی وی از خداوند درمی خواهد تا آن تنگ هیزم زر شود. آن پاره هیزمها در دم تبدیل به زر می شود و مثل شعلهٔ آتش بر روی زمین درخشیدن می گیرد. اما فقیر هیزم کش دیگر بار دعا می کند تا خداوندآن زر را دوباره هیزم سازد و خود وی دوباره آن پشتهٔ هیزم را بر می گیرد و عزیمت راه می کند. درویش حکایتگر که از یک دو حبّه سیم خویش شرمنده گشته است از آن حال در حیرت می ماند و با آنکه در وجود مرد نشان خاصان حق را مشاهده می کند از هیبت آن حال نمی تواند به دنبال وی راه پوید و از صحبت وی که حقیقت معنی توکل را مجسم می کند بهره جوید. پ

معهذا در قصهٔ آن زاهد که توکّل را امتحان می کرد★، مولانا معنی توکل را در همان مفهوم صوفیانه که غالب متشرعه[1] آن را با نظر ناموافق می نگرند تقریر می کند. این زاهد از حدیث پیغمبر شنیده است که رزق خواه ناخواه به انسان می رسد و همان گونه که انسان طالب رزق است رزق نیز طالب اوست[2]. از این رو برای امتحان را از شهر بیرون می رود و جایی دور نزدیک کوهی سر بر زمین می نهد و تن به خواب می دهد و منتظر می ماند که رزق آیا خود به سوی وی خواهد آمد یا نه؟ کاروانی که راه گم می کند آنجا می رسد و کاروانیان او را در آن موضع مخوف تنها و وامانده و به حالی نزدیک بیخودی — که البتّه مصنوعی است— می یابند و می پندارند که مگر از گرسنگی جان می دهد، نان و طعام می آورند و چون مرد از جا نمی جنبد و دهان هم باز نمی کند کارد می آورند و با زور کارد دندانهایش را که وی عمداً آنها را بر روی هم می افشرد از هم می گشایند و نان و شوربایی بزور در دهان وی می ریزند. مرد آنچه را از فحوای حدیث **الرزق یطلب العبد کما یطلبه** بر می آید و قلب وی خود از پیش بدان یقین دارد به دیده نیز درمی یابد و مطمئن می شود که به هر حال — رزق سوی صابران خوش می رود★. پیداست که این گونه آزمایش استعراض تهلکه است و به رغم قول صوفیه نزد ارباب شریعت با نظر قبول تلقی نمی شود و اگر به تهلکه هم نینجامد استعراض تهلکه در شرع نارواست[3]. ت

قصهٔ مرد نابینا و مصحف خواندن وی★ نمونهٔ دیگری است که احوال زهاد صوفیه را ورای احوال عادی قرار می دهد ومعلوم می دارد که خداوند خاصان و اولیای خود را مشمول حفظ و عنایت می دارد و بسا که از ورای حواس ظاهر هم آنها را به ادراک آنچه حس از آن محروم است قادر می نماید. گویی چون از عالم حس بابی را بر روی آنها فرو می بندد از عالم غیب باب دیگر بر روی آنها می گشاید. داستان در باب پیر ضریری است که شیخی فقیر به خانه‌اش مهمان می شود و در آنجا

مصحفی می بیند و تعجب می کند که چون پیر در اینجا تنهاست این مصحف را که می تواند خواند؟ البته از سؤال کردن در این باب خودداری می کند اما نیمشب صدای قرآن خواندن می شنود و چون پیر نابینا را می بیند که از روی مصحف قرآن می خواند می پرسد که با این چشم کور — چون همی خوانی همی بینی سطور★؟ ث

برای گویندهٔ **مثنوی** قصهٔ این ضریر که یادآور قصهٔ شیخ اقطع هم هست (§ ۷۱الف ومابعد) البته از صنع حق غرابت ندارد از این رو از زبان پیر ضریر هم در جواب این سؤال به مهمان فقیر وی خاطرنشان می سازد که این امر از صنع خدا عجب نیست و وقتی خدا بی چراغ همی روشنی می دهد — گر چراغت شد چه افغان می کنی★؟ ج

۱۸۸

در بین سایر لطایف که مولانا از زهاد و صوفیه نقل می کند قصهٔ خورندگان پیل بچه★ نشان می دهد که اشارت و ارشاد پیران راه جز در کسانی که آمادهٔ قبول باشند و سلطهٔ حرص و آز آنها را از دریافت حق محجوب نکرده باشد در نمی گیرد، و از همین رو از انبوههٔ عام بسیاری هالک و گمراه می شوند و جز معدودی نمی توانند از سبیل هدایت و رشاد پیروی نمایند. قصه، که مؤلف **حلیة‌الاولیاء** آن را از احوال ابوعبدالله قلانسی، مؤلف **جوامع‌الحکایات** از ابراهیم خوّاص، و ابن‌بطوطه از شیخ کبیر ابوعبدالله خفیف نقل می کند[1]، ظاهراً از مقولهٔ قصه های سرگردان است که به هر حال باید از اقلیم هند نشأت یافته باشد. با اینهمه چون مولانا در نقل آن نظر به نقل کرامات مشایخ ندارد آن را به هیچ شیخ معیّن منسوب نمی سازد، و در واقع آنچه مراد اوست بیان این نکته است که دعوت اولیا در گوش کسانی که حرص و هوی آنها را از ادراک حق در حجاب داشته است راه نمی یابد و آنها که دهان به جیفهٔ عالم حسی می آلایند از عقوبت این آلودگی خویش رهایی ندارند. الف

۱/۱۸۷— تلبیس ابلیس /۳۱۰ ~ ۲— احادیث مثنوی /۷۰—۱٦۹؛ ۳— دنبالهٔ جستجو/۱۸—۱۷

۱۸۷/★ الف: ۱۲۷۱/۵ ~ ، ۱۳۰٤/۵ ب: ۲۸٤۱/۵ ~ ، ۲۸٤۵/۵

پ: ٦۷۸/٤ ~ ت: ۲٤۰۱/۵ ~ ، ۲٤۱۸/۵ ث: ۱۸۳۵/۳ ~ ،

۱۸۵۸/۳ ج: ۱۸۷۷/۳

در این قصه، دانایی از سرزمین هند به گروهی دوستان برمی خورد که از راه دور می رسند و بی برگ و نوا و عور و گرسنه به نظر می آیند. از آنجا که اقتضای شفقت مردم داناست به آنها خاطرنشان می کند که هر چند از گرسنگی رنج بسیار دیده اند اما الله الله برحذر باشید — تا نباشد خوردتان فرزند پیل*. همچنین بر سبیل ارشاد و تحذیر به آنها می گوید که پیل بچگان بسیار در راه شما هست که فربه و لطیف به نظر می رسند و چون زور و قدرت ندارند شاید صید کردن آنها شما را مطلوب و آسان افتد. اما زنهار از انتقام ماده پیل[۸] برحذر باشید که تا صد فرسنگ راه نیز شما را دنبال می کند و کین فرزند خویش را از شما باز می ستاند. معهذا به رغم اندرز ناصح دانا مسافران که جوع و قحط آنها را آزار می دهد بچه پیلی فربه را که در راه می بینند صید می کنند و می خورند، فقط یک تن از آنها که گفتهٔ ناصح را در خاطر دارد از خوردن کباب پیل خودداری می کند و چیزی نمی خورد. ب

خورندگان پیل بچه چون سیر می گردند به خواب می روند و آن کس که چیزی نخورده است بیدار می ماند و پاسبان یاران می شود. در این میان پیلی سهمناک از راه در می رسد، اول به جانب آن پاسبان می رود و چند بار گرد او می گردد ولیکن لطمه یی به او نمی رساند و از او می گذرد. آنگاه به سراغ خفتگان می رود، دهان آنها را بو می کند و هر کس را از کباب پیل بچه خورده است از بوی دهان باز می شناسد و بی هیچ رحم و واهمه یی همه را خرد و تباه می کند و فرو می درد و از خورندگان پیل زاده انتقام می گیرد. پ

مولانا با نقل حکایت در عین حال نشان می دهد که بوی حرام و بوی گناه در انفاس آدمی هست و آن را از بوگیران گردون که انفاس خلق را برمی شمرند نمی توان مخفی داشت، و در حقیقت همین بوی گناه است که تبهکارمکراندیش را رسوا می کند و حتی موجب می شود تا دعای انسان در درگاه حق مردود شود و جواب دیگری جز ردّ از آن درگاه برای آن حاصل نیاید*. ت

۱۸۹

از سایر لطایف صوفیه در مثنوی، قصهٔ مجاهد و همیان* متضمن این نکته است که آنچه نزد صوفی جهاد اکبر خوانده شود در تزکیهٔ نفس که سلوک

۱/۱۸۸ — مآخذ قصص /۸— ۸۷

۱۸۸/* الف: ۶۹/۳ ~ ب: ۷۳/۳ ت: ۱۷۰/۳

صوفی بی آن راست نمی آید اهمیت بسیار دارد و از این روست که صوفی در آن باب با نفس خود هیچ گونه مدارا و مسالمت را جایز نمی داند، و اگر هم در جهاد اصغر که جهاد با کافر است همواره آن صبر و ثبات و جرئت و شهامت را که برای غلبه بر خصم لازم است ندارد در جهاد با نفس هرگز وهن و سستی به خود راه نمی دهد. الف

این مجاهد در همیان خویش چهل درم دارد و هر شب یک درم از آن را به درون خندق می افکند، و این مال را بدان سبب بتفاریق تلف می کند که می خواهد نفس وی از اینکه خواستهٔ خویش را از دست می دهد شب به شب دایم رنج ببرد و این محنت که برای وی در حکم جان کندن است تا دیرگاه بر وی دراز گردد. نفْس وی هر شب فریاد برمی آورد که مرا شب به شب در غصهٔ این زرهای تلف کرده می کشی آخر پس به چه سبب این همه را یکبارگی دور نیفکنی تا من از ایـــن رنج هرشبه رهایی یابم، اما مرد به این التماس و تضرع التفات ندارد ونفس را همچنان بتفاریق رنج می دهد تا از آن آسودگی هم که به حکم مَثَل حکمت آمیز **الیأس احدی الراحتین**[۱] از نومیدی کلی حاصل می آید محروم بماند و رنج هر شبه او را در ضمن تحمل این ناخرسندیها تصفیه نماید. ب

قصهٔ دیگر که در باب صوفی با غازیان★ است نشان می دهد که هر چند صوفیان در جهاد اکبر بر خصم درون غالب آیند بسا که در جهاد اصغر از عهدهٔ مقابله با خصم برون عاجز آیند، و در حقیقت غزای کافر هم کار هر کس نیست. این صوفی که به غزای کفّار می رود هنگام تلاقی غازیان با خصم همراه ضعیفان سپاه در بُنه باقی می ماند، و وقتیْ غاریان با پیروزی از میدان قتال باز می گردند از سهم غنیمت هم چیزی نمی پذیرد. غازیان هم اسیری را به وی می سپارند تا با کشتن وی از «ثواب» آن غزا بی بهره نماند. صوفی اسیر بسته را به پس خرگاه می برد و چون در بازگشت تأخیر می کند یاران به جستجوی حالش می روند. اسیر دست بسته را می بینند صوفی را بر زمین زده و با دست بسته بر سینهٔ وی نشسته است و دندان در گلوی وی فرو کرده است. چون کافر را می کشند و صوفی را که از بیم و دهشت از هوش رفته است به هوش باز می آرند صوفی اعتراف می کند که هول نگاه خصم وی را مغلوب کرده است و یاران هم به وی خاطرنشان می سازند که با چنین زهره‌یی کار غزا از وی برنمی آید و باید ملازم مطبخ باشد که — کار هر نازکدلی نبود قتال★. پ

هر چند حال این صوفی، که قصه اش تاحدی یادآور داستان حسّان بن ثابت با صفیه بنت عبدالمطلب[۹] در روز خندق به نظر می رسد[۲]. نمونهٔ حال همهٔ صوفیان نیست و در بین صوفیه کسانی هم هستند که بارها به صف دشمن می زنند و بی آنکه

از پیش خصم بگریزند هر بار جان خود را به خطر می اندازند و راضی نمی شوند که به یک زخم جان دهند★، لیکن مجاهد سایه پرورد، البته در میدان نبرد جز رسوایی حاصل نمی کند و آن کس که در جای امن و فراغ از غزو و جهاد لاف می زند آنجا که پای امتحان در میان آید جز رسوایی حاصل ندارد. ت

بیحاصلی این گونه لافهای جاهلانه را مولانا در قصهٔ آن صاحبدل که در هنگام چلّه‌نشینی سگ حامله‌یی را به خواب دید★ نشان می دهد. این صاحبدل سگ حامله‌یی را در خواب می بیند که هر چند بچه هایش در شکم پیدا نیست آواز آنها شنیده می شود، چون در چله هیچ کس نیست[۱۰] تا این واقع را که مایهٔ اضطراب مرد می شود تعبیر کند★ از خداوند در می خواهد تا خود این مشکل را بر وی فرو گشاید و معلوم دارد که تعبیر این خواب چیست. هاتفی در گوش جانش آواز می دهد —کان مثالی دان ز لاف جاهلان★. از آنکه اینان نیز مثل آن سگ بچه ها بی آنکه از حجاب بیرون آمده باشند بانگ بیهوده دارند. بانگ آنها هم نه شکارانگیز است نه مایهٔ پاسبانی است★، فقط از هوای سروَری و شوق خودنمایی ناشی است. ث

۱۹۰

اینکه قصه های زشت و آنچه به اعمال و اعضای پنهانی مربوط است در **مثنوی** گه گاه بی پرده و حتی غالباً با همان الفاظ وتعبیرات رنود سوقه به بیان می آید بی هیچ تردید از دیدگاه عفت و اخلاق یک «نقطهٔ ضعف» **مثنوی** محسوب است و شاید عذر گوینده هم در این باب آن باشد که اثری تا این حد مقرون به جد اگر هیچ چاشنی هزل در آن نباشد برای فهم و طبع بسیاری از مستمعان زیاده از حد سنگین وملال‌انگیز خواهد بود، و سرّ آنکه اهل بلاغت از دیرباز گه گاه جدّ و هزل را به هم آمیخته اند[۱۱] نیز بیشک تاحدی همین نکته است. الف

معهذا آنچه در ورای این الفاظ و تعبیرات در **مثنوی** منظور گوینده است غالباً آن گونه معانی و اعیان است که اشارت به آنها جز بکنایت مقبول و مستحسن نیست و صالحان قوم تفوه به چنان الفاظ و عبارات را از مقولهٔ «فحش» تلقی می کرده‌اند، و حتی آنجا که بیان معانی و امور مربوط به آن الفاظ هم از لحاظ

۱۸۹/۱— امثال وحکم ۲۸۱/۱ ۲— سیرة رسول الله ۷۴۲/۲

۱۸۹/★ الف: ۳۸۱۵/۵ ~ پ: ۳۷۳۷/۵ ~ ، ۳۷۷۸/۵ ت:

۳۸۱٤/۵ ث: ۱٤٤۵/۵ ~ ، ۱٤۵۰/۵، ۱٤۵۳/۵، ۱٤۵۵/۵

شرعی جایز باشد تعبیر به عین آن‌الفاظ را ناروا می شمرده‌اند، و امام غزالی با آنکه قباحت چنین تعبیرات را برحسب عادت و محیط اهل زبان و مردم بلاد مختلف متفاوت می یابد بازتصریح بدان الفاظ را آنجا که موجب سقوط وقار گردد ناپسند تلقی می کند[1]. ب

به هر حال هر چند شاید محیط مجلس و اقتضای احوال مجلسیان مولانا تاحدی بتواند عذر خواه این گونه الفاظ و قصه‌ها در مثنوی باشد، باز تردید نیست که این معانی وعبارات جلال و وقاری را که شایستهٔ محیط معنوی مثنوی است درهم می‌شکنند، و ضرورت واقع‌نگری و رعایت ذوق و زبان مخاطب هم تا آن حد موجب الزام نیست که افراط گوینده را در این باب چنانکه باید توجیه نماید. بعلاوه این نکته که عبارات و الفاظی از این دست تنها در زبان آن عدّه از اشخاص قصه که اقوال و احوال قبیح و رکیک از جانب آنها انتظار می رود منحصر نمی ماند و خود مولانا هم که راوی قصه است گه‌گاه زبانش به همین سطح نازل فرو می افتد برای مخاطب مثنوی احیاناً موجب نفرت و کراهیت طبع می شود، و البته خوانندهٔ مثنوی هر چند خود وی با محرمانش چنین الفاظ بر زبان می آورد باز در سراسر قصه نمی تواند این معنی را از خاطر دور دارد که اینجا این الفاظ و تعبیرات را نه از زبان رند بازاری بلکه از لسان فقیه و مدرس و واعظ و عالمی که عارف و صوفی هم هست می شنود، و برای چنین گوینده‌یی که می داند این الفاظ «فحش و لغو» محسوب است و در عین حال خود وی آن اندازه قدرت بیان هم دارد که بتواند نظیر آنچه امثال فردوسی و نظامی در موارد مشابه کرده‌اند وی نیز از این معانی با الفاظ غیرصریح و با رمز و کنایه، که در قرآن و حدیث هم به کار است، تعبیر نماید استعمال این الفاظ و تعبیرات زشت عامیانه البته بیشتر موجب کراهیت مخاطب خواهد بود. پ

اما مولانا با آنکه در خارج از جوّ مثنوی شیخ و عارف ومدرس و واعظ است در مثنوی هم مثل دیوان کبیر به هر حال شاعر است و سنت شعر هم اجتناب از چنین الفاظ را ایجاب نمی کند، و حتی در شعر سنایی هم نظیر این الفاظ و معانی هست، و البته مولانا که از کودکی با سقطات بلخی و شوخیهای عامیانهٔ همشهریهای سوزنی سر و کار داشته است اگر به این گونه ظرافتهای خشن با نظر تسامح بنگرد ظاهراً تاحدی از آن روست که محیط مجلس یاران وسنت شعر عصری را در خراسان با آن مغایر نمی بیند. ت

در واقع از برخی اشارت وی برمی آید که تفوّه به چنین الفاظ و امثال هم در نزد وی نوعی همدلی با مستمع تلقی می شود، و آنجا که می خواهد بر قدر فهم و

ادراک مستمع عادی سخن بگوید چنان می پندارد که برای نیل به نوعی تفاهم با خواننده وی را نیز – از حدیث پست نازل چاره نیست★. به هر حال بر این گونه قصه ها که طی آنها تعبیرات سوقه با تصویرهای مربوط به اعمال جنسی با وضوح و صراحتی شرم‌انگیز به بیان می آید خرده گیران ایراد کرده اند وجای ایراد هم هست. ث

۱۹۱ اما آنچه این قباحت را از لحاظ نتایج اخلاقی تا حدی تعدیل می کند این معنی است که در مثنوی، برخلاف آثاربسیاری دیگر از شاعران، این گونه حکایات طوری است که مستمع را به چنین شناعتها ترغیب نمی کند و حتی غالباً قباحت آنها را هم نشان می دهد، و تصریح به ذکر اندامهای پنهانی هم که مولانا ظاهراً در آن باب بیش از حدِّ مجاز سهل انگاری و بی تفاوتی نشان داده باشد غیر از آنکه در محیط افکار و آداب عصر وی به اندازهٔ عصر ما متضمن قباحت تلقی نمی شده است به هر حال نشان آن است که گویندهٔ مثنوی، به عنوان شیخ و فقیه، تفوّه به ذکر چنین امور را که گه گاه مسائل شرعی را هم متضمن می شود در زندگی هر روزینهٔ خانقاه و مدرسه خالی از اشکال واحیاناً شاید ضروری هم می دیده است، و به احتمال قوی همین انس و عادت قباحتی را که در ذکر نام آنها هست در ذهن و زبان وی می کاسته است. الف

بعلاوه آنچه در کلام زهاد و علما در اشارت به این گونه معانی هست غالباً متضمن بی اهمیت جلوه دادن لذتهای مربوط به آنهاست و چون طوری نیست که مخاطب را به جستجوی آن لذتها تحریک و تشویق نماید آن اندازه قباحت هم که در چنین موارد در کلام اشخاص عادی به چشم می خورد در سخن آنها محسوس نیست. چنانکه وقتی از قول امام نقل می کنند که «عظیمترین شهوتها زنان است و حاصل آن شاشدانی است که به شاشدانی می رسد»[1] با آنکه سخن در باب اندامهای پنهانی است گوینده به قباحت منسوب نمی شود، قباحتی هم که در کلام هست به ذکر نام این اندامها مربوط نیست، مربوط به کار آنهاست که خود در نفس کلام تقبیح می شود. ب

توجه به این نکته هم که گویندهٔ مثنوی از همین حکایات پست نازل نیز غالباً

۱۹۰/۱– احیاء ۲۵/۳– ۱۱۸

۱۹۰/★ ث: ۱۲۴۲/۶

معانی عالی و لطایف دقیق عرفانی استنتاج می کند شاید خود تاحدی عذرخواه خشونت طرز بیان وی تواند شد. و هر چند این گونه حکایات در **مثنوی** چنان نیست که شهوات نفسانی را مرغوب طبایع سازد، بازمولانا هم مثل سنایی و به همان شیوه که خود وی از کلام او[۲] نقل می کند★ اشتمال هزل خویش را بر تعلیم مستند اعتذار می یابد و با اشارت به کریمهٔ **إِنَّ اللهَ لایستحیی اَن یَضْرِبَ مثلاً مابَعوضَةً فما فوقها** (۲۶/۲) نتایج و فوایدی را که از این امثال ممکن است عاید شود عذرخواه تمثل بدانها می یابد. پ

از این گذشته مولانا یگانه گوینده‌یی هم نیست که در تقریر آراء و تعالیم صوفیانه در مورد عفت بیان وسواس چندانی نشان نمی دهد، حکیم غزنوی هم در **حدیقه** همین شیوه را دارد و در کلام شیخ سعدی هم نظیر آن هست، چنانکه در اقوال و اشعار راهبان قرون وسطی در اروپا هم این طرز بیان هست و برخی قصه های **دکامرون** اثر بوکاتچو ایتالیایی هم نظیر این شناعتها را از اقوال راهبان و با الفاظ آنها نقل می کند[۱۲] و پیداست که در محیط زندگی و تربیت اهل خانقاه هم تداول چنین امثال و تعبیرات مایهٔ تعجب یا کراهت قوم نبوده است. ت

در هر حال نقل این گونه حکایات و الفاظ در صومعهٔ راهب و در خانقه شیخ، چون محیط محدود آنها «وصف عیش» را برای اهل هویٰ همچون «نصف عیش» مغتنم می سازد، همواره در آن ایام تفریحی عادی ورایج تلقی می شده است، و لامحاله در مورد صوفیه این قصه ها شاید موجب نوعی «کثارسیس» در مفهوم ارسطویی آن [۱۳] نیز بوده است و بسا که آنها را از حصر توجه در تمام عیش که آن نصف دیگر آن است در حدّی که با عفاف و صلاح منافی باشد مانع می آمده است. لیکن تداول چنین الفاظ در اقوال وعّاظ و مذکّران و حتی در کلام امثال ابن الجوزی هر چند وجود نظایر این حکایات را در سخن مولانا شاید تا حدی توجیه می نماید، باز تأثیر غرابت آنها را در جوّ معنوی **مثنوی** نمی کاهد و در عین حال مانع از آن هم نیست که جستجو در قصه های **مثنوی** بررسی در این حکایات را هم الزام نماید و آشنایی درست با دنیای مولانا جلال الدین بدون تأمل در آنها حاصل نیاید. ث

۱/۱۹۱- کیمیای سعادت /۵۲۸ ۲- حدیقه /۷۱۸

۱۹۱/★ پ: ۲۴۹۷/۵ (عنوان)

۱۹۲ البته این گونه قصه‌ها در مثنوی نه بسیار است،و نه همهٔ آنها به یک اندازه مستهجن و رکیک می‌نماید. و هر چند قصه‌ها هم با تمام وقاحت تعبیر وقباحت تصویر متضمن نکته‌های اخلاقی است، باز خوانندهٔ مثنوی شاید در مطالعهٔ آن بارها با تعجب از خود سؤال کند که در تقریر این نکات عالی مولانا چه حاجت به آن قصه‌های نازل داشته است؟ به هر حال تغافل و تساهل خود مولانا را از این بابت باید تاحدی حمل بر الزام وی به رعایت حال مستمع و توجه وی به مقتضای احوالی کرد که آنچه امروز از روایات مناقب‌نامه‌های مولانا و اقوال کسانی چون سلطان ولد و فریدون سپهسالار و احمد افلاکی بر می‌آید برای القای تصور درستی از چنان احوال کافی به نظر نمی‌آید. الف

با اینهمه چون مولانا به آنچه سرّ قصه است بیش از صورت و ظاهر آن اهمیت می‌دهد چنین قصه‌ها را باید با توجه بدانچه مولانا از نقل آنها منظور دارد ارزیابی کرد. بعلاوه در نقل آنها مولانا تاحدی نیز ظاهراً نظر به این نکته دارد که ضمن تصویر آن احوال عادات مذموم وشهوتهای بی لجام طبقات عامه را بی نقاب و احیاناً معروض طنز و نفرت مخاطب سازد. و به هر تقدیر مقولهٔ هزل که روح جدّ مستولی بر مثنوی را از حالت یکنواختی ملال‌انگیز آن خارج می کند در اینجا نیز، مثل موارد مشابه، در شناخت احوال اجتماعی و نفسانی طبقات عامه اهمیت دارد،و این اشارات از جمله موارد نادری است که رنگ تاریخ و تأثیر عصر ومحیط در مثنوی معنوی انعکاس می‌یابد. در عین حال سرّی که در این قصه‌های هزل‌آمیز منظور گوینده است تاریخ ومحیط عصر او را هم بیش از آنچه در نظایر این گونه حدیث پست نازل انعکاس دارد مستغرق در جد نشان می دهد. ب

از جمله در حکایت مخنّث و لوطی★ سرّ قصه ناظر بدین معنی است که علاقه به لذتهای حسّی گه گاه انسان را چنان ذلیل و زبون می‌دارد که وی حتی این حال ذلت و زبونی خود را نیز درک نمی کند. بعلاوه نشان می‌دهد که وقتی در انسان قدرت مردانگی نباشد سلیح جنگ هم او را هیچ سود نمی کند. این مخنّث را مردی تبهکار به خانه می برد تا چون بدکارگان با او در آمیزد. در همان حال که بدان تبهکاری اشتغال دارد خنجری بر میان آن مخنّث می بیند و می پرسد این خنجر را برای چه دارد؟ وقتی مخنث به وی جواب می دهد که این را بدان جهت با خود دارد که تا هر گاه کسی درحق وی قصد بد کند شکم او را باآن فرودرد، مردک بدکاره با لحن طنزآمیز رندانه می گوید باری جای شکر است که من در حق تو قصد بد

نکرده‌ام؛ و بدین سان مولانا در اینجا به مدعی لاف‌زن، که مخنث رمزی از وجود اوست، می‌تازد که بیهوده ساز و اسباب ظاهری دستگاه اهل معنی را جمع می‌دارد اما آن دل و دَم را که خاص مردان راه است ندارد، و اگر هم مثل ابراهیم خلیل بتواند بتهای بیجان را بشکند باری بت تن را که جز تعبیری از «خودی» او نیست نمی‌تواند فدا کند★. پ

همچنین در قصهٔ کودک با کِنگ زفت★ که نیز از بعضی جهات با همین حکایت شباهت دارد به بیان این نکته نظر دارد که مردِ راه تسلیم پستی و زبونی دنیای حس نمی‌شود، آنکه بدین پستیها تن در می‌دهد مرد نیست و از آنچه نشان مرد راه است جز ظاهر زفت و سطبر چیزی ندارد. در این قصه کودکی خود را در برابر یک کِنگ مخنث تنها می‌یابد و از اینکه مرد در حق وی قصد بد اندیشد به هراس می‌افتد اما مخنث وی را ایمن می‌کند که نه اهل این تهدیدهاست و خود در پیش مردان رام و زبون است. مولانا در دنبال این حکایت با نقل دو قصهٔ کوتاه دیگر نشان می‌دهد که هیکل زفت و اسب و سلاح هم آنجا که قدرت و مردی نیست سود ندارد و به لاف وحیلهٔ طرّار دروغپرداز می‌ماند که البته مایهٔ نیل به دولت نیست. ت

۱۹۳

قصهٔ روستایی و شهری★، که جنبهٔ رکیک و مستهجن آن به قدر سایر این گونه قصه‌ها و مخصوصاً در قیاس با نتایج اخلاقی که از آن حاصل می‌شود (§ ۲۱۰ح) قابل ملاحظه نیست، البته در اصل نظر به تقریر این معنی دارد که ترک حزم موجب پشیمانی است، اما در پایان قصه وقتی روستایی که بعد از سالها دوستی و داد وستد یار شهری خود را نمی‌شناسد مدعی می‌شود که در میان ظلمت و باران شب از فاصلهٔ دور بادِ خر کرّهٔ خود را باز می‌شناسد و در این باب اشتباه نمی‌کند، مولانا در پایان حکایت مدعیان ارشاد را به باد انتقاد می‌گیرد که از روی لاف و دروغ خویشتن را واله وشیدا نشان می‌دهند، از بیخودی و ربودگی دم می‌زنند و باز چون پای منفعتها در میان آید این دعویها را از یاد می‌برند و رسوا می‌شوند و خداوند که با این گونه امتحانها شَید و زرق اهل دعوی را برملا می‌کند — اینچنین گیرد رمیده صید را★. الف

حکایت نایی و نی★ هم که از حیث اشتمال بر فکر و لفظ مستهجن در حد همین قصه یا قدری زشت‌تر می‌نماید تمثیل گونه‌یی است که نشان می‌دهد وقتی

۱۹۲/★ پ: ۵/۲۴۹۷ ~ ، ۵/۲۵۰۵ ت: ۲/۳۱۵۵ ~

مدعی جاهل به دعوی بیهوده برمی خیزد آنکه جاهل و مدعی نیست سکوت می کند و می گذارد تا آن مدعی پرهیاهو با بیهوده گوییهایش خویشتن را رسوای خاص و عام سازد. این نایی که نیی خوش می زند ناگهان صدایی غیرمعهود از وی برمی جهد و مرد نای خود را به همانجا که صدای آن مایهٔ رسوایی وی شده است می نهد که باری — گر تو بهتر می زنی بستان بزن. با این تمثیل مولانا خاطرنشان می کند که اهل طلب را نشان ادب آن است که وجود بی ادبان را تحمل کنند، پس آن کس که دایم از بدخویی دیگران شکایت سر می کند پیداست که خود خوی خوش ندارد، از آنکه لازمهٔ خوی خوش آن است که انسان با شکیبایی و فروتنی — باشد از بدخو وبدطبعان حَمول★. ب

داستان مردی که به هنگام استنجا دعای استنشاق می خواند★ متضمن اشارت به این معنی است که هر سخن جایی دارد، و آنکه با بزرگان تکبر می ورزد و با نااهلان تواضع می نماید البته خطا می کند و در واقع توقع خیر از کسی دارد که خیری از وی برنمی آید. چنانکه در این قصه مرد به هنگام استنجا که می بایست با سه سنگ یا سه کلوخ موضع حدث را از پلیدی پاک کند وِرْدِیْ را که مربوط به استنشاق وضوست و گیرندهٔ وضو می بایست در آن هنگام که سه بار آب به دهان می برد و به کام و بینی در می کشد آن را بخواند[1] فرو می خواند. بدین گونه در چنان حالی که میان گند و پلیدی است به جای آنکه **اللّهم اجعلنی من المتطهرین** بر زبان آرد و درخواهد تا خداوند وی را از جملهٔ آنها که خویشتن را از آلودگی پاک می دارند سازد، در ضمن دعای **اللهمّ ارحنی رائحة الجنة** از خداوند در می خواهد تا رایحهٔ بهشت را به وی دررساند. عزیزی که این دعای وی را می شنود طاقت نمی آورد و در همان حال به وی خاطرنشان می کند که بوی گل و باغ برای مشام است از آنجا که سر و کار تو است چنان بویی برنمی آید و هر چند نیک وردی پیش گرفته یی — لیک سوراخ دعا گم کرده یی ★. پ

در قصهٔ درویش با صاحبخانه★ سرّ قصه شامل این نکته است که هر کس وجودش هیچ حاصلی ندارد حیاتش را هم هیچ سودی نیست و هیچ کس او را به چیزی نمی خرد. در اینجا درویش سائل چون به در خانهٔ این کدخدای بخیل می آید از وی پاره یی نان یا نان خشک طلب می کند و مرد لئیم با طنز و لاغ می گوید که اینجا دکان نانوایی نیست، سائل تقاضای پاره یی پیه وچربی می کند و صاحبخانه جواب می دهد که در اینجا دکان قصابی ندارد. حتی چون قدری آب طلب می کند کدخدا وی را به ریشخند می گیرد که مگر اینجا جوی آب یا آبشخور عام است؟

بدین‌سان درویش محتاج از نان تا سبوس هر چه در اینجا درخواست می کند از صاحبخانه جوابی جز لاغ و ریشخند نمی شنود، بالاخره دامن خود را برمی زند تا هر چه دراندرون شکم دارد آنجا خالی کند و وقتی صاحبخانه می پرسد پس دیگر چه قصد داری، می گوید اینجا چون وجْهِ زیستن نیست جای ریستن است از این رو می خواهم — تا درین ویرانه خود فارغ کنم★! ت

۱۹۴

در برخی قصه‌ها عنصر هزل در این حدها هم متوقف نمی شود و غالباً به تصویرهایی زشت‌تر و نفرت انگیزتر هم منتهی می گردد، ولیکن در همین موارد هم آشکار است که گوینده به این ظاهر مستهجن اهمیت نمی دهد و بیشتر به سرّ قصه که نکته‌یی اخلاقی است نظر دارد. از جمله در قصهٔ غلام هندو و خداوندزاده★، آنچه موجب تداعی حکایت در خاطر گویندهٔ مثنوی گشته است بیان این نکته است که لذت ملک و مال عالم برای جان سبکرو بند و سلسله محسوب است و این چیزها هر چند در ظاهر لطیف و زیبا می نماید در باطن زشت و دوزخی است و البته از صحبت آن گلرخ که ظاهری دلربا دارد اما در هنگام «صحبت» دوزخی جانگزاست باید برحذر بود. الف

قصهٔ این گلرخ، که به هنگام صحبت دوزخی می نماید★، برای مولانا فرجام کار آن غلام هندو را به خاطر می آورد که سزای افزون طلبیهای ناروا وی را به صحبت چنین گلرخی هول می افکند و وی را سخت فضیحت می کند. این غلامک هندو فَرَج نام — که در خانهٔ خداوندگار خویش همچون فرزندی تلقی می گردد و با دختر وی بزرگ می شود—چون درمی یابد که دختر را با مهترزاده‌یی عقد کرده‌اند از غصه رنجور می شود و مثل آن کس که به بیماری دق دچار باشد از اندوه بسیار دایم می گدازد و آب می شود و طبیب علت بیماری وی را در نمی یابد و خود او نیز از مایهٔ رنج خویش چیزی به زبان نمی آورد. بالأخره خواجه از خاتون در می خواهد تا در خلوت از حال غلام باز پرسد و با دلسوزی مادرانهٔ خویش از راز او و آنچه موجب بیماریش گشته است آگهی یابد. ب

۱/۱۹۳ — کیمیای سعادت ۹/ — ۱۲۷

★/۱۹۳ الف: ۲۳۶:/۳، ۶۸۱/۳ ب: ۷۶۹/٤ ~ ، ۷۷٤/٤ پ: ۲۲۲۱/٤ ~ ، ۲۲۲۲/٤ ت: ۱۲۵۰/٦ ~ ، ۱۲۵۷/٦

در این حالپرسی معلوم می گردد غلام مسکین به دختر خواجه نظر دارد. وافشای این راز مادر و پدر دختر را سخت به خشم می آورد و منجر به آن می شود که برای تنبیه وی یکچند خشم خویش پنهان دارند. و سرانجام چون از دلنوازی دروغین و وعدآمیز خاتون غلامک را بهبود حاصل می آید، خواجه جمعی را به خانه دعوت می کند — که همی سازم فَرَج را وصلتی★. اما در هنگام زفاف امردی را آرایش زنانه می کنند و با وی به حجله می فرستند و امرد بدکار همه شب در میان بانگ دف زنان و نعرهٔ مهمانان فَرَج را به کار می گیرد و فضیحت می کند و صبحگاهان چون به رسم نوداماداان وی را به حمام می برند و باز به حجره می آورند غلامک مسکین با اشارهٔ هر دو دست نشانهٔ بیزاری می دهد و در پیش خاتون و دیگران که بر گرد وی و عروس دروغین حلقه زده‌اند نفرت و انزجار خویش را از «صحبت» عروس نشان می دهد که این گونه عروس کس را نصیب مباد که روز چون خاتونان تر می نماید و شب به خران نر می ماند. پ

از ماجرایی چنین زذالت آمیز و وحشی گونه و خلاف انسانی با انبوهی از الفاظ و تعبیرات رکیک و ناهنجار مولانا نتیجه می گیرد که تمام لذات این جهان همین گونه است، از دور همچون عروسی زیبا جلوه دارد و از نزدیک جز زشتی و درشتی چیزی در آن به چشم نمی خورد، بعلاوه این گونه غرور و فریب تنها برای غلامک هندو پیش نمی آید هر آدمی به نحوی در چنین غرور و فریبی مبتلاست. ت

در داستان پدر با دختر★ هم مولانا می خواهد این نکته را بیان دارد که مردی در غلبه بر خشم و شهوت است از این رو جان حیوانی که انسان را مقهورخشم و شهوت می سازد قدری ندارد و آن کس که به جان حیوانی زنده است وی را مرد نتوان خواند، چنانکه زن هم وقتی در مقابل جاذبهٔ مرد عقل خود را زبون سازد حال وی از حال روسبی بسامان‌تر نیست. ث

در این داستان، دختر که پدرش از ناچاری وی را به دامادی که نه کفو اوست تزویج می کند به‌رغم توصیه وتأکید پدر که وی را از آنکه از چنین داماد حمل گیرد تحذیر می کند از صحبت وی آبستن می شود و چون پدر وی را از این بابت ملامت می نماید معصومانه می پرسد که من از کجا می توانستم دریافت که حمل وی در وجود من راه می یابد؟ پدر می گوید چون با تو درآمیزد آنگاه که چشم او کلاپیسه می شود وقت آن است که خویشتن را از وی نگه داری. اینجا دختر جواب می هد که آخر تا چشم او کلاپیسه گردد، از غلبهٔ حال —کور گشته است این دو چشم کور من★. ج

بالاخره مولانا از چنین گفت و شنود رکیک مستهجن که بندرت ممکن است بین دختر و پدری روی دهد به این نتیجه می رسد که به هنگام حرص و شهوتْ هر عقل حقیری قدرت پایداری ندارد و آن کس که بتواند بر شور وهیجان خشم و شهوت غلبه یابد انسان واقعی است. ج

۱۹۵

این نکته که مردیِ واقعی تنها در قوّت شهوت جسمانی نیست در غلبهٔ بر آن نیز مجال ظهور دارد مسأله‌یی است که مولانا آن را در داستان خلیفهٔ مصر و کنیزک موصل★ مطرح می کند. در این قصه که مشحون از تعبیرهای زشت و تصویرهای رکیک عامیانه به نظر می آید تفاوت بین آنچه از لحاظ حسی و نفسانی مردی خوانده می شود با آنچه از نظرگاه اخلاقی و روحانی مردی و مردانگی محسوب است در اختلاف احوال خلیفهٔ مصر و پهلوان وی مجال تعبیر می یابد★ و مولانا با طرح این قصه نشان می دهد که مردی واقعی خویشتنداری در هنگام خشم و شهوت است. الف

اصل قصه ازنوادر عامیانه و روایات مبالغه‌آمیز مربوط به شجعان و فرسان عرب گرفته شده است[1] و تفاوتی که در جزئیات روایات این گونه مآخذ با حکایت مثنوی هست ممکن است از تصرف مولانا یا مأخذ شفاهی روایت او حاصل شده باشد و شاید نیز برخی عناصر داستان از قصهٔ خلیفه ناصر با سلجوق خاتون[2] مأخوذ باشد. ب

باری در اینجا خلیفهٔ مصر چون وصف جمال یک کنیزک را که تعلق به پادشاه موصل دارد می شنود و نقش تصویر او را نیز مشاهده می کند چنان دل به عشق او می سپارد که در دم پهلوانی را با لشکری گران به موصل می فرستد و با جنگ و تهدید کنیزک را از وی طلب می کند. پادشاه موصل برای اجتناب از فتنه دختر را ناچار به جهت خلیفه تسلیم پهلوان می کند. لیکن پهلوان چون کنیزک را می بیند به عشق جمال وی مبتلا می شود و چنان طاقت صبر از دست می دهد که در راه دختر را به خلوت می برد و بی آنکه به خلیفه و فرمان وی بیندیشد با وی درمی آمیزد. پ

اما درست در همان هنگام که جامه از تن برمی آورد و می خواهد با کنیزک «صحبت» بدارد از لشکری که همراه اوست غلغله برمی آید، و پهلوان که احساس

۱۹۴/★ الف: ۲۴۹/۶ ~ ۳۷۱۶/۵ ب: ۲۴۸/۶ پ: ۲۹۹/۶ ث: ج: ۳۷۳۵/۵

خطر می کند همچنان لخت و شهوت‌آلود از کنار دختر برمی جهد و از خرگاه با شمشیر آخته بیرون می پرد و در همان دم شیری را که از بیشهٔ مجاور بیرون تاخته و شور و غلغل در لشکر انداخته است با ضرب شمشیر هلاک می کند و دوباره نزد دختر به خلوتگاه خیمه باز می گردد. دختر با تعجب مشاهده می کند که باوجود آن غلغل و هنگامهٔ بیرون و به رغم چالش وکوشش سختی که درکشتن شیر کرده است پهلوان در بازگشت به خرگاه نیز همچنان شهوتش برجا و اندامش بر پاست. بلافاصله نیز با همان شور و شهوت دخترک را درکنار می کشد و کنیزک از قوت و مردی او به شگفت می آید. در طی راه بین موصل و مصر همچنان میان آنها بارها این «صحبت» روی می دهد ولیکن در پایان راه پهلوان از آن کار خویش پشیمان می شود و کنیزک را سوگند می دهد که این ماجرا را از خلیفه پنهان دارد و چیزی در این باب در پیش وی بر زبان نراند. ت

خلیفه چون کنیزک را می بیند او را از آنچه در وصفش گفته بودند صد چندان بیش می یابد، اما وقتی با وی خلوت می کند و وی را در کنار می کشد ناگهان صدای خشت خشت موشی می آید و وی را نگران می سازد و توهم آنکه شاید ماری است که می جنبد شهوت وی رادردم خاموش می کند. دختر که داستان پهلوان و شهوت بی فتور او را در آن غلغل لشکر و آن کشتن شیر به یاد می آورد بی اختیار از مقایسهٔ آن با حال خلیفه به خنده می افتد و چون از خنده باز نمی ایستد و سبب خنده را هم بر زبان نمی آورد خلیفه شمشیر برمی کشد و با تهدید سبب آن خندهٔ وی را می پرسد. ث

وقتی دختر قصهٔ پهلوان را نقل می کند خلیفه نخست به خشم می آید اما خشم خویش را فرو می خورد و در می یابد که این رسوایی حال وی به سبب آن ستم بوده است که خود وی در حق پادشاه موصل کرده است، از این رو از فکر آنکه از پهلوان انتقام بکشد و از آن انتقام هم لطمه‌یی دیگر ببیند باز می آید و از آن ستم هم که در حق پادشاه موصل کرده است استغفار می کند. آنگاه پهلوان را باز می خواند و بهانه‌یی چند پیش می آورد و بالاخره کنیزک را به او می بخشد، و با این کار نشان می دهد که اگر خود شهوت نره‌خران را ندارد باری از مردی پیغمبران که پایداری درمقابل خشم و انتقام است بهره دارد، و مولانا نتیجه می گیرد که ترک این خشم و شهوت و حرص آوری — هست مردیّ و رگ پیغمبری★. ج

البته این رگ روحانی نه فقط ترک شهوت و خشم‌آوری حیوانی را به آنچه مردی انسانی است تبدیل می سازد بلکه درعین حال حدّ و اندازه‌یی هم برای آنچه از

نظرگاه جسمانی مردی به شمار می آید معلوم می دارد که تجاوز از آن موجب هلاک نفس انسانی است و عبور از آنچه ثغر و مرز شریعت است به شمار می آید. ج

۱۹۶

این معنی را مولانا به صورتی دیگر در قصهٔ خر و خاتون★ نیز مطرح می کند و این قصه از لحاظ عناصر مختلف قصه‌پردازی مخصوصاً کردار، سیرت، و گفتار شاید رکیک‌ترین قصهٔ مستهجن در تمام مثنوی باشد. در این قصه «کدو»ی کنیزک که حدّ و اندازهٔ مجاز شهوت جسمانی رامعلوم می کند رمزی است از آنچه قید شریعت بر شهوتهای حسی تحمیل می کند و ورای آن را مایهٔ هلاک روحانی و سقوط در ورطهٔ حیات حیوانی نشان می دهد. قصه در عین حال متضمن این نکته هم هست که اهل تقلید چون فقط ظاهر را می نگرد دقایق باطن از وی پنهان می ماند، و آن کس که حال باطن را از آنچه حکم ظاهر است قیاس می کند از حقیقت باطن محجوب می‌ماند و نکتهٔ دقیق که جان کلام محسوب است در طی آنچه «جملهٔ معترضه» می خوانند از وی فوت می شود. الف

این خاتون کنیزکی داشت که وقتی از غلبهٔ شهوت بیطاقت می شد با «خر خاتون» به «گردهم آیی!» می پرداخت. اما برای آنکه از آسیب اندام خر لطمه نبیند کدویی خشک و توخالی داشت که آن را حلقه‌وار گرد اندام خر می کرد تا بیش از اندازه‌یی معین در اندام خود وی راه نیابد. خاتون که خر خویش را هر روز ضعیفتر می یافت و از درک سرّ آن فرو مانده‌بود روزی از شکاف در این حال را که بین خر با کنیزک می رفت مشاهده کرد و سرّ آن را که خر هر روز نحیفتر می شد و چیزی از نیروی خویش را از دست می داد دریافت. ب

بالأخره رشک بر آنچه می پنداشت مایهٔ لذت کنیزک باشد و میل به این گونه «گردهم آیی» خارج از تصورْ وی را واداشت تا کنیزک را به بهانه‌یی از خانه بیرون فرستد و خود از خر تعلیم یافته کام بستاند. پس در خانه بربست و با خرک هیجان انگیخته درآمیخت، اما چون از راز «کدو» که کنیزک را از آسیب نگه می داشت آگهی نداشت زخم اندام خر وی را در دم هلاک کرد. چون کنیزک به خانه بازگشت و از شکاف در که بسته مانده بود آن حال بدید بر خاتون نوحه کرد و با

۱۹۵/۱ — مآخذ قصص / ۹۱—۱۹۰ ۲ — سرّ نی، یادداشتها، بخش ۶، شمارهٔ ۳۹و ۴۰

۱۹۵/★ الف: ۳۸۳۱/۵، ۴۰۲۵/۵ ج: ۴۰۲۶/۵

دلسوزی و زاری مویه درگرفت که ای خاتون بیچاره، تو ظاهر آن صنعت دیدی و بی‌آنکه بر سرّ آن کار آگهی یابی خویشتن را استاد پنداشتی و عرضهٔ هلاک داشتی! پ

گویندهٔ مثنوی با چنین قصه‌یی رکیک و مستهجن نشان می دهد که هر کسی را دعوی نیل به کمال نمی‌رسد و آنها که از اهل معرفت جز دعوی و طامات نیاموخته‌اند آنگاه که پای امتحان در میان آید خوار و پریشان می گردند. بعلاوه آنها که نفس را به حدّ و قید شریعت که کدوی کنیزک رمزی از آن است محدود و مقیّد نسازند و در استیفای لذتهای حسی بی‌بند و باری نشان دهند سزای این فزونی طلبی خویش را در می‌یابند، و لاف و دعوی آنها هم به گفتار طوطیان می‌ماند که چیزی می گویند اما خود از معنی آن هیچ خبر ندارند★. ت

۱۹۷ اینکه احوال طوطیان در مثنوی غالباً رمزی از تقلید و قیاس نارواست (§ ۱۵۸ب) البته تقلید جاهلانهٔ خاتون را از کار کنیزک در خور طنز و نقد نشان می دهد. اما قیاس اهل تقلید را مولانا در قصهٔ تمثیل گونهٔ زن و طرز آمیزش خران★ هم به نحوی دیگر و با همین گونه تعبیرات زشت و رکیک عرضهٔ طعن و نقد می سازد، و معلوم می دارد که حتی ایمان اهل تقلید هم نمی تواند در دیگران محرّک شوق گردد، و آنچه شوق ایمان را در دیگران بر می تواند انگیخت ایمان اهل تحقیق است نه ایمان اهل تقلید. الف

قصهٔ این زن که قطعاً از یک قطعهٔ رکیک دیوان انوری مأخوذ[1] و شامل تضمین جز وی از آن است بدون شک تمثیل مناسبی هم برای معنی موردنظر نیست، اما اقتضای حال مستمع سبب می شود که گوینده آنچه را به نظر می آید فهم آن از حدّ ادراک مستمع برتر است در قالب تصویری مبتذل که متناسب با میزان ادراک اوست به بیان آرد. این زن وقتی «گرد هم‌آیی» خران را مشاهده می کند بر قوّت و شهوت حیوان به چشم شوق و حسرت حریصانه می نگرد و با لحنی آکنده از تحسین و آرزو می گوید اگر «گردهم‌آیی» چنین است حقا که این شوهران حق مارا ضایع می دارند. اینجا شاید این سؤال به خاطر آید که آیا در بیان ترجیح معرفت اهل تحقیق بر ایمان اهل تقلید، و تقریر فاصله‌یی که بین صدق حال بایزید با دعوی و قال عام

۱۹۶/★ الف: ۱۳۳۳/۵ ~ ت: ۹/۵—۱۴۲۸

خلق هست★ مجرد ذکر این تمثیل مستهجن لطمه‌یی به قدس و نزاهت آن ایمان عالی وارد نمی کند؟ سؤالی بجاست و آشکار است که مولانا هم از توجه به این دقایق غافل نیست، پس لابد چیزی از مقتضای حال در هنگام نظم این موضع از مثنوی باید او را به اتیان چنین تمثیل لغو و فحش‌آمیزی واداشته باشد، و این نکته‌یی است که نشان آن در کلام گوینده هم منعکس نیست. ب

درست است که ایمان اهل تحقیق از سلوک طریقت و از التزام ریاضت حاصل می آید اما روی آوردن به سلوک و ریاضت هم بدون جاذبهٔ عنایت حق دست نمی دهد. و طرفه آن است که مولانا در تقریر این معنی هم قصهٔ کوسه و امرد★ را بر وجه شاهد ذکر می کند که نمونه‌یی دیگر از حدیث پست نازل اهل لغو است، و با نقل آن جرّ جرّار کلام به این نتیجه منتهی می شود که بر وفق این تمثیل یک جذبهٔ عنایت از صد گونه اجتهاد و ریاضت بهتر است. گمان می رود با طرح این قصه گویندهٔ مثنوی در عین حال می خواهد رسم شنیع امرد بارگی رایج در خانقاههای عصر را نیز به باد انتقاد گیرد، و ضمن طرح داستانی زشت و رکیک آنچه را در پاره‌یی خانقاهها و قلندرخانه‌های عصر می گذشته است و بعدها مصنف کتاب **فسطاط العداله**، و سرایندهٔ منظومهٔ تعلیمی جام‌جم آن را نقد کرده‌اند[۲] بی‌نقاب سازد. پ

در این قصه کودکی امرد که هنوز مویش بر روی و چانه نرُسته بود با کوسه‌یی که نیز جز چند تار موی بر اطراف زنخ نداشت به خانقاه صوفیان درآمدند و تا ثلثی از شب در انجمن یاران خانقاه با آن عدّه از صوفیان که مسافر و مجرد بودند باقی ماندند. کوسه خوبروی بود اما چند مویی بر گرد چانه داشت از این رو رندان خانقاه در وی طمع نکردند، اما امرد با آنکه زشتروی بود چون موی بر روی نداشت صوفیان را در خود به طمع انداخت. وقتی نیمشب صوفیی که از هیجان شهوت بیدار مانده بود و به شیوه‌یی که رندان عصر آن را «دَب» می خواندند[۳] آهنگ وی کرد و خشتی چند را که وی در آن گوشهٔ خالی حصار خویش کرده بود از پیرامون وی برگرفت. کودک از خواب برجست، چون خود را مورد سوءقصد مقیمان خانقاه یافت بانگ و فریاد درگرفت، آنها را دشنام داد و زندیق و پلید و ملحد خواند. در این میان نگاه وی به رفیق کوسه‌اش افتاد و او را از سوءقصد خانقاهیان ایمن دید، سخت در تاب شد و بر سبیل طعن گفت که او به خاطر آن چند تار موی که بر اطراف روی دارد از سوءقصد رندان در امان مانده است، و پیداست چند تار مویی که کوسه را بر زنخ رُسته باشد از سی خشت که امرد بر اطراف خویش حصار سازد بیشتر مایهٔ ایمنی

است. ت

گویندهٔ **مثنوی** از قصه‌یی بدین قباحت نتیجه می گیرد که ذره‌یی سایه از عنایت حق بر سر انسان باشد بهتر است — از هزاران کوشش طاعت پرست★. قصه هم بر سبیل کنایه نشان می دهد که طاعت حکم خشت را دارد، و هر چند این خشت رمز ریاضت و اجتهاد نیز هست لیکن ابلیس می تواند آن را اندک اندک از اطراف وجود انسان بردارد و وی را در مقابل خود بی حصار و بی دفاع سازد، اما آن دو سه مو که رمز عنایت است عطای حق محسوب است و هر مویی مثل یک کوه استوار می تواند انسان را از سوء قصد ابلیس درامان دارد. اینکه صوفیان خانقاه مظهر ابلیس تلقی می شوند معلوم می دارد که قصه به نقد این رسم ناهنجار قوم هم ناظر است. با اینهمه، آیا مایهٔ حیرت نیست که گویندهٔ **مثنوی** از قصه‌یی چنان رکیک نتیجه‌یی چنین دقیق و آموزنده بگیرد؟ هر چه هست این شیوهٔ خاص مولاناست و در مجلس **مثنوی** که هرگونه مستمع هست گوینده تا جدّ و هزل را به هم درنیامیزد نمی تواند هرگونه طبعی را خرسند سازد. ث

۱۹۸

در سایر قصه‌های مستهجن **مثنوی** نیز به همین گونه غالباً سرّ قصه متضمن نکته‌های لطیف اخلاقی است و برخی از آنها باید به مناسبت طرح مطالب عالی عرفانی وحتی گاه با اندک مناسبت به ذهن گویندهٔ **مثنوی** تداعی شده باشد. از جمله آنچه حکایت پادشاه و دانشمند★ را که نمونه‌یی دیگر از این گونه است در ضمن داستان قلعهٔ ذات الصور (§ ۲۲۰الف ومابعد) و مقالت برادر بزرگین★ به خاطر مولانا تداعی می کند اشارت این پادشاهزاده مهین است به این نکته که هر آنکه دیگران را در دشواریها به صبر و پایداری می خواند وقتی نوبت خود وی در می رسد می بایست از آنها باز پس نماند بلکه باید به هرگونه هست خویشتن را در طبع آرد و کاری را که برعهده دارد با ذوق و نشاط به پایان آرد. قصهٔ دانشمند با پادشاه در عین حال این نکته را هم معلوم می دارد که لطف ومشیت حق ناخرسندی و کراهیت را هم ممکن است وسیله‌یی سازد تا بنده را به خوشی و سرور روحانی نایل نماید،

۱/۱۹۷— مآخذ قصص /۱۸۷   ۲— جستجو در تصوف /۳۶۳ ~ ، ۳۲۸

۳— سرّ نی /۲۷۷ الف

۱۹۷/★ الف: ۳۳۹۱/۵ ~   ب: ۳۳۹۰/۵   پ: ۳۸۴۳/۶ ~   ث: ۳۸۶۹/۶

چنانکه آنچه دانشمند و پادشاه هر دو را در «طبع می آرد» و شاد و سرخوش می سازد تحمل امر مکروه است، که هر کدام از آنها نخست از آن کراهیت هم دارد. الف

در این قصه پادشاه وقتی در بزم عشرت سری از باده گرم دارد فقیهی را می بیند که از نزدیک درگاه وی می گذرد، اشارت می کند تا او را به مجلس شاهانه آرند و ساغری از آنچه بر خود وی پیموده‌اند به او نیز بچشانند. وقتی شیخ را به مجلس پادشاه می‌آورند با ناخرسندی آنجا می‌نشیند و روی را تلخ و ترش درهم می کشد، و چون ساغر می را هم به وی عرضه می دارند نمی پذیرد و با خشم و قهر از ساقی روی برمی‌تابد. پادشاه به ساقی اشارت می کند تا او را در طبع آرد و ساقی با سیلیی چند او را وامی‌دارد تا جام می را بستاند و هرگونه هست آن را درکشد. چون باده در شیخ اثر می کند سرخوش می‌شود، به لاغ و مضحکه می پردازد و انگشتک می‌زند و ذوق و طرب نشان می دهد و بالاخره شادمانه و سرخوش برای قضای حاجت راه آبریزخانه را پیش می گیرد. در آن نزدیکی کنیزکی خوبروی را از بردگان پادشاه می‌بیند و در دم بدو دل می‌سپارد و از غلبهٔ شهوت در آن سرخوشی و بیخودی با کنیزک درمی‌آمیزد و هر چند او نعره و فریاد می زند به فریاد او گوش نمی‌دهد و با او در می‌آمیزد و همانجا کام می گیرد. ب

در این هنگام چون غیبت وی از مجلس دراز می‌شود پادشاه به جستجوی وی برمی‌آید، و چون از آنچه روی داده است آگهی می‌یابد به خشم می‌آید و از بیم خشم و قهر او فقیه از آن معرکه بیرون می جهد و به مجلس پادشاه باز می‌گردد. آنجا ساغر می را که آن کار دیگر وی از تأثیر آن بود به دست می گیرد و چون پادشاه‌را بیش از حد خشمگین می‌یابد بر ساقی بانگ می زند که هرگونه هست شاه را در طبع آر — از این سخن پادشاه را خنده می گیرد و دختر را بدو می‌بخشد. و بدین گونه مولانا از قصه نتیجه می گیرد که هر کس دیگران را در طبع می‌آورد و از خشم و ناخرسندی باز می‌دارد باید خویشتن را هم در هنگام ضرورت در طبع آرد و به صبر و تحمل وادارد. در واقع پادشاه نیز اینجا مثل همین فقیه است تا محنت و ناخرسندی از آنچه مکروه اوست ندیده باشد در طبع نمی‌آید و به شادی و سرخوشی روحانی نمی رسد. پ

۱۹۸/★ الف: ۳۹۱۴/۶ ~ ، ۳۸۹۲/۶ ~

۱۹۹

قصهٔ جوحی و چادر پوشیدنش ★ متضمن اشارت به این نکته است که سرّ حق اهل تحقیق را بر دل می زند و بیخود می کند، اما اهل تقلید با آنکه سرّ حق آنها را به گوش می زند و از حدّ سمع و حس تجاوز نمی کند بسا که تاب آن را نمی آرند و به شور و فریاد بیخودانه درمی آیند. این جوحی که استغراقش در طبع و در شهوتهای حسی او را رمزی از اهل تقلید می کند در مجلس وعظی که مردان و زنان حاضرند با چادر و روبند در میان زنان می نشیند و از این هرزه کاری لذت می جوید. الف

اینجا یک تن از مجلسیان از واعظ سؤال می کند که آیا وجود موی در شرمگاه مایهٔ نقصان نماز می شود یانه؟ واعظ جواب می دهد که چون آن موی دراز شود کراهت دارد و آن را باید به آهک یا تیغ سترد. مسأله البته برای نمازگزار اهمیت دارد و قول فقها [۱۴] هم آن است که در این باب می باید مسافر بیش از چهل روز و مقیم بیش از بیست روز آن را نسترده رها نکند. از این رو طرح آن در مجلس وعظ مایهٔ تعجب حاضران یا ناخرسندی واعظ نمی شود. ب

اما در جواب این سؤال که درازی این موی تاچه حد شرط است واعظ می گوید که اگر از یک جو بلندتر گردد ستردنش باید. اینجاجوحی به زنی که نیزمثل خود او با چادر و روبند در زیر منبر نشسته است روی می کند که ای خواهر دست بر این موی من نه تا به مقام کراهت رسیده باشد یا نه؟ زن چون دست به شرمگاه وی می برد اندام مرد را به دست می پساود و بی اختیار از وحشت نعره می زند. واعظ که در همان هنگام به تقریر سخنی دقیق و مؤثر اشتغال دارد چنان می پندارد که مگر این سخن تازه اش در دل وی کار کرده باشد می گوید سخن من بر دل این زن زد و از آن روست که نعره می زند، اما جوابی که می شنود این است کان سخن بر دل نزد بر دست زد، و ـــ وای اگر بر دل زدی ای پر خرد★. پ

طرفه آن است که مولانا با هزلی چنین وقیحانه تفاوت بین حال آن چوپان را که موسی با وی عتاب کرد (§ ۲۶ ت) باحال کسانی بیان می کند★ که از جوش و شور او بویی نبرده اند، اما آن حدیث که چوپان را بر دل زد و به شور آورد همان قدر که آنها را بر گوش زد نیز مایهٔ هیجان و شورشان گشت★. ت

۱۹۹/★ الف: ۵/۳۳۲۵ ~ پ: ۵/۳۳۳۶ ت: ۵/۳۳۲۰، ۵/۳۳۲۴

۲۰۰ از داستان زاهد و زن★ برمی‌آید که دعوی وقتی با حقیقت حال موافق نباشد جز رسوایی حاصل نمی‌آرد و آن کس که تسلیم وسوسهٔ ابلیس است البته با نامهٔ سیاه و کارنامهٔ تباه خویش نمی‌تواند بانیکان اهل بهشت لاف همسری زند. این زاهد زنی غیور و کنیزکی خوبروی داشت اما زن از فرط حسادت هرگز وی را با آن کنیزک تنها نمی‌گذاشت. کنیزک هم درنهان به «صحبت» زاهد علاقه‌یی داشت اما با مراقبت زن مجال این صحبت دست نمی‌داد. الف

روزی که زن با کنیزک به حمام رفته بود آنجا به طشت سیمین حاجت یافت و آن طشت را در خانه مانده بود. کنیزک را فرمود تا سبک بشتابد و آن طشت را از خانه به حمام آرد. کنیزک که شش سال بود تا هوای «صحبت» خواجه داشت از شادی چون مرغ به پرواز درآمد و خود را به خواجه رسانید. ذوق وصال هر دو را چنان از خود ربود که از بستن در غافل ماندند. زن هم که در حمام ناگهان در حق آنها بدگمانی یافت با شتاب تمام کار حمام را به انجام آورد و به دنبال کنیزک خود را به خانه رسانید. چون بانگ در برخاست کنیزک پژولیده و آشفته از آن حال برآمد و زاهد هم از ترس برجست و به نماز مشغول شد. اما زن که کنیزک را بدان حال دید ماجرا بدانست، پس دامان شوی یکسو کرد و ران و پای وی را بدانچه از اندام وی فرو چکیده بود آلوده یافت، بر سبیل طعن و تسخر دست بر سر وی کوفت که آیا این اندام پلید لایق مردی که نماز می‌خواند باشد؟ مولانا اینجاخاطرنشان می‌سازد که وقتی نامهٔ اعمال از ظلم و فسق و کفر و کین آکنده باشد آیا صاحب آن از اصحاب یمین که رستگارانند تواند بود؟ بدون شک وقتی کافر می‌گوید زمین و آسمان آفریدهٔ حق است فعل او که بر فسق و کفر مبتنی است آن قول را دروغ و گزاف نشان می‌دهد. ب

درحکایت مرد با دختران★ هم که لفظ و معنی خالی از رکاکت نیست سرّ قصه ناظر به این نکته است که آنچه موجب گمراهی وزیان نفس است خود اوست، این معنی را از چشم اختران و از تأثیر دیگران نباید دید، کثرت و وفور لذات هم منشأ آن نیست، چنانکه تنگی و خوف قحط هم در این باب تأثیر ندارد چرا که بر رغم سختی و قحطی هم باز انسان دل به دنیا می‌بندد و در همه حال مردهٔ او و ناپروای اوست★. در این حکایت وقتی مرد با عجله به سوی دکان خویش آهنگ دارد از کثرت و انبوه زنان رهگذر راه خود رامسدود می‌یابد، پس با تنگ حوصلگی و تلخی به یک تن ازآنها خطاب می‌کند که — هی چه بسیارید ای دخترچگان★! اما زنی که مخاطب او واقع می‌شود با رعنایی جواب می‌دهد که مرد، در این بسیاری ما منگر،

بدان در نگر که با بسیاری زن، شما مردان از قحط آن به آنچه نشان انحراف طبع است درمی افتید و دچار فساد و گناه می شوید. از اینجا پیداست که آنچه مایهٔ خطاست نفس بدفرمای است که در انسان است، به آنچه در بیرون ازوست مربوط نیست. پ

در داستان خواجهٔ میزبان و سنّ غلام★، لطیفهٔ مستهجن و بی لطفی که این صاحبخانه در باب سن مهمان جوان می گوید البته شایستهٔ محاورهٔ واقعی بین مهمان و میزبان نیست. اما مولانا که درهزل همواره نظر به تعلیم دارد در سرّ قصه ناظر به نقد و طعن کسانی است که هیچ در رهایی از نقص اهتمام نمی ورزند و به جای آنکه گوهر نفس را از طریق ریاضت و اجتهاد پاکتر و برتر کنند آن را از مرتبهٔ گوهر به درجهٔ سنگ تنزل می دهند و چنان دایم واپس می خزند که گویی به سوی عالم جماد سیر و پویه دارند. ت

در اشارت به همین واپس روی است که مولانا قصهٔ خواجه را با مهمان جوانش نقل می کند. وقتی خواجهٔ میزبان از این غلام ایام و سال عمرش را می پرسد وی می گوید هجده هفده سال یا خود شانزده پانزده سال دارم. صاحبخانه بالحنی که نه شایستهٔ یک میزبان ظریف طبع مردم‌آمیز است به وی می گوید این گونه که تو واپس می روی بالاخره به زهدان مادرت باز می گردی! راست است که مشابه این اشارت در نزد برخی روانشناسان عصرما، با تعبیری همانند، نوعی تمایل به گریز از واقعیت زندگی را که در برخی بیماران روانی هست توصیف می کند[۱۵]، اما مولانا با این طرز تعبیر می کوشد تا سالک را متوجه به این نکته سازد که باید همت وی مصروف آن باشد تا خوی بد را در نفس خویش بکشد و خویشتن را پیوسته از پستی به بالا کشد و از واپس خزی برکنار دارد. ث

۲۰۱

در داستان زن و امرودبن که نمونه‌یی از مکر زنان را با تعبیرات رکیک و مستهجن در بیان می آورد★، مولانا می خواهد نشان دهد که آنچه به چشم اهل تقلید بیروح و جماد می نماید در دیدهٔ اهل تحقیق روح و حیات دارد، و در عین حال بین هستی موهوم که حیات حسی است باهستی حقیقی هم تفاوت بسیار

★/۲۰۰ الف: ۲۱۶۳/۵ ~ ۱۷۲۹/۶ ت: ۱۱۱٤/٦ ~ پ: ۱۷۲۷/۶ ~ ، ۱۷۳۵/۶،

است، و مخصوصاً وقتی انسان از موضع هستی به عالم بنگرد جز فریب و غرور حاصل ندارد، فقط وقتی که از آن موضع فرود آید از خودبینی و فریب پذیری خواهد رست و چشم راست بین و ایمن از خطا خواهد یافت. الف

این قصه که با اندک تفاوت در کتاب الاذکیاء ابن الجوزی[1] و همچنین در قصه های کنتربوری+ اثر جفری چاسر+ شاعر انگلیسی هم هست در مجموعهٔ دکامرون + اثر بوکاتچو+ ایتالیایی که مأخذ روایت چاسر هم همان است، با لطف بیشتر و وقاحت کمتری آمده است. و شاید این نکته که برخلاف قصهٔ ابن الجوزی نام درخت در روایت بوکاتچو هم امرودبن+، و نه خرمابن که در کتاب الاذکیاء مذکور است، آمده است نشان می دهد که مأخذ مثنوی با مأخذ روایت دکامرون، که یک منظومهٔ لاتینی متعلق به قرن دوازدهم باید باشد، توافق بیشتر دارد و حکایت باید از قدیمترین نمونه های مکر زنان در داستانهای عامیانهٔ قرون وسطی بوده باشد. ب

باری این زن پلیدکار، آن گونه که در روایت مولانا آمده است؛ هوس می کند تا در پیش روی شوهر با معشوق خویش درآمیزد، از این رو به شوهر می گوید که اینجا من بر درخت بالا می روم و از این امرودبن میوه می چینم. چون بر درخت برمی رود از آن بالا به شوهر نظر می افکند و فریاد و فغان درمی گیرد و با پرخاش و عتاب از وی بازخواست می کند که آنجا کیست که با تو چنین و چنان می کند. شوهر جواب می دهد که اینجا جز من هیچ کس نیست، همانا ترا در آن بالا دوار و سرگیجه یی دست داده باشد. و چون زن باز همچنان آن فضیحت و شنعت را پیش می گیرد مرد وی را وامی دارد تا از امرودبن فرود آید و خود وی به جای او به چیدن میوه بالای درخت رود. پ

وقتی شوهر به امرودبن بر می شود زن آن معشوق خود را در زیـــر درخـــت دربرمی کشد وبا وی درمی آمیزد،و چون شوهر بانگ بر می دارد که این چه حال است و آنجا کیست که با تو چنین و چنان می کند زن پاسخ می دهد که اینجا جز من هیچ کس نیست، مگر سرت در آن بالا گشته باشد و هرزه گویی در گرفته یی*؟ و چون مرد باز آن سخن را مکرر می کند زن جواب می دهد که این خیالها ترا از سر امرودبُن می نماید و من نیز از بالای آن درخت چنین و چنان می دیدم، هلا از امرودبن فرود آ تا ببینی که اینجا هیچ نیست و این نقشها که می نماید همه از آنجاست. ت

قصهٔ مولانا همین اندازه بیش نیست چرا که او ناظر به سرّ قصه است، به جزئیات دیگر نیازی ندارد، اما در قصهٔ بوکاتچو جزئیات قصه ریزه کاریهای جالبتر دارد. از جمله، ظاهراً به جهت رعایت آنچه قصه پردازان «حقیقت نمایی» در نقل

می گویند، بوکاتچو لازم می یابد امرودبن را هم بعد از پایان ماجرا قطع نمایند تا امتحان دیگری خاصیت تخیّل انگیزی آن را دوباره در معرض تجربه قرار ندهد ومکر زن در نزد شویِ گول خویش برملا نگردد. در برخی جزئیات دیگر هم روایت بوکاتچو به روال طبیعی ماجرا نزدیکتر می نماید. اما در نزد مولانا قصه با آن طرز بیان مستهجن که دارد در تقریر آنچه مولانا آن را سرّ قصه تلقی می کند کافی است و وی در پایان حکایت این نکته را هم خاطرنشان می کند★ که درهزل باید تعلیم جست ورنه هر جدی هم پیش هازلان هزل می نماید و بی ارج به نظر می رسد. ث

۲۰۲

بدون شک این گونه تعبیرهای مستهجن و رکیک که در مثنوی هست باید تا حدّی جوابگوی یک حاجت روانی خود او یا مستمعانش بوده باشد که در این طرز بیان احیاناً وسیله و فرصتی برای رفع ملال می جسته اند. بعلاوه از این قصه ها گه گاه پاره یی نکته های روانشناسی و واقعیات اجتماعی را هم می توان به دست آورد، و حتی انعکاس محدودیتهای سخت و محرومیتهای چاره ناپذیری را که در محیط خانقاهها و مدارس بر نوسالکان و تازه واردان تحمیل می شده است می توان در این حکایات بررسی کرد، و این ملاحظات شاید رکاکت و ابتذال برخی از آنها را تا حدی درنظر اهل اخلاق و عفاف قابل اغماض سازد. الف

از دیدگاه تربیت و اخلاق هم هر چند معایب چنین قصه هایی را نمی توان نادیده گرفت، لیکن باز توجه باید داشت که برخی از این قصه ها تاحدی خاصیت رهایی از قیود و حدود را هم القا می کند، و با همین ویژگی تا اندازه یی آن رنگ و جلای مصنوعی و دروغین را که تربیت و اخلاق قراردادی و غیرطبیعی به انسان می زند و وی را وامی دارد تا گه گاه ادب وحسن خلق را تاحدّ ریاکاری و سالوس بکشاند از چهرهٔ وجود وی می زداید، و بدین گونه این هزل و طنز مستهجن به وی آن اندازه آزادی وبیقیدی را ارزانی می دارد تا نَفَسی چند از فشار قیود و تقالید برهد و نقابی را که شخصیت ریایی اخلاق اهل سالوس بر روی وی افکنده است و بدون خرق آن نیل به کمالی که هدف تربیت صوفی است ممکن نیست از چهرهٔ جان وی برگیرد و به شخصیت وی خلوص و صفای واقعی انسانی بخشد. ب

۱/۲۰۱ــ طبع قاهره، ۱۳۰۶/ ۷۸

+/۲۰۱ un bel pero. Boccaccio Decameron. Chaucer. G.Canterbury tales

۲۰۱/★ الف: ٤/٣٥٤٤ ~ ت: ٤/٣٥٥٤ ث: ٤/٩ــ٣٥٥٨

همچنین لحن طنزی هم که در طرز روایت چنین قصه‌هایی غالباً پیداست در برخی موارد رکاکت الفاظ و تعبیرات زشت و مستهجن را تعدیل و تاحدی خنثی می کند. از همین روست که نظیر این گونه تعبیرات و قصه‌ها همه جا هست، و از اریستوفانس+ و لوسیَن+ یونانی گرفته تا بوکاتچو ایتالیایی و رابله+ فرانسوی به این طرز بیان گرایش نشان داده‌اند. به هر حال با آنکه نظیر این گونه قصه‌ها که در **حدیقهٔ** سنایی هم هست نشان می‌دهد که چنین حکایات در محیط صوفیه چندان نادر و غریب به نظر نمی‌آمده است بدون شک در **مثنوی** نقطهٔ ضعف بارزی محسوب است. معهذا اینکه کلام گوینده وقتی از فحوای حرز کریمهٔ **وماینطق عن الهوی** (۳/۵۳) عاطل است معروض زشتی و کژی تواند شد[۱۶] ظاهراً در نزد خود مولانا برای این ناهنجاری وجه اعتذاری به‌شمارمی رود*، و اگر این «نقطهٔ ضعف» بشری در این کتاب عظیم معنوی نمی‌بود که جرئت داشت آن را از مقولهٔ کلام انسانی تلقی نماید؟ پ

با اینهمه، هزل مولانا هزل لاابالی نیست، تعلیم است و با آنچه در نزد بیدردان معمول است تفاوت دارد. نه فقط محدودیت افق ادراک رؤسای عوام را عرضهٔ بیحرمتی و تحقیری که شایستهٔ آنهاست می‌سازد بلکه زبانی را هم که شایستهٔ محیط فکر و اقلیم آرمان آنهاست به آنها مسترد می‌سازد. خود او با این هزل‌آوری، نفرت را در وجود خود به خونسردی، و شعلهٔ آتش را در بیان خود به دود تیره تبدیل می‌نماید و یک لحظه از فشار هیجانهای باطنی می‌رهد. البته این لحن در کلام او گزنده‌تر می‌نماید چرا که برای مخاطب خلاف انتظار است، و پیکان تیر وقتی پرتابش پیش‌بینی نشده باشد در آن کس که آماج آن است درد و سوزی بیشتر به وجود می آورد. ت

۲۰۲/+ Rabelais, Lucian, Aristophanes

۲۰۲/* پ: ۱۶۰۱/۶–۱۵۹۷

۱۵
قصه و نقد حال

۲۰۳

در بین قصه‌های طولانی که در مثنوی است آنچه آغاز و پایان معیّن و عقده و عقده‌گشایی روشن دارد غالباً در جزئیات نقل هم با وجود استطرادهایی که جرّ جرّار کلام در آنها وارد می کند چنان بر رعایت وحدت و تمامیت مبتنی است که گوینده را در قصه‌پردازی استاد بی‌نظیر نشان می دهد، و با توجه به اشتغال شخصی و سابقهٔ خانوادگی مولانا به وعظ و تذکیر که نقل قصه هم از لوازم آن محسوب است این نکته قابل توجیه به نظر می رسد. اما هر چند این قصه‌ها غالباً در توصیف صحنه‌ها و تصویر سیرتهای اشخاص هم مهارت مولانا را در جزئیات قصه‌پردازی عیان می نماید، باز نه طولانیترین قصه‌های مثنوی هم از این گونه است و نه قصه‌هایی که به این اندازه طولانی نیست بالضروره فاقد این ویژگیهاست،و در این موارد هم طولانی شدن قصه‌ها از آن روست که یا شیوهٔ نقل قصه در قصه پیش می‌آید و یا طرح مقالات و دلالات طولانی گوینده را یکچند از دنبال کردن قصه بازمی دارد.

به هر حال قصه‌های طولانی در مثنوی از هر دستی هست و طبقات مختلف جامعه از خلیفه و امیر و توانگر و فقیر و قاضی و فقیه و سلطان و دلقک در طی آنها تصویر می‌شوند و در تعدادی از آنها جدّ و هزل (§ ۱۹۰ پ ومابعد) هم به هم درمی آمیزد وکلام را تنوعی احیاناً بیمارگونه می دهد. اما در تمام این قصه‌ها هم مثل سایر موارد گوینده بیشتر به رمز معنی و آنچه خود وی سرّ قصه می خواند نظر دارد، و این نکته‌یی است که مولانا در ضمنِ خودِ قصه و گاه در موضعی دیگر که به مناسبتی به آن قصه اشارت دارد به آن توجه می دهد، و در پاره‌یی موارد طرز طرح قصه در درج کلام طوری است که پیداست صورت قصه منظور نیست و گوینده به آنچه در ظرف

قصه هست نظر دارد که غالباً نقد حال ماست. ب

اینکه از همان آغاز مثنوی و در نقل اولین قصهٔ آن گوینده لازم می داند داستان را به عنوان «نقد حال ما» عرضه کند و در پایان آن خود را ناگزیر می بیند تا اشکالی را که در اقعهٔ کردار قصه خاطر قصه نیوش را می آزارد به نحوی رفع کند* نشان می دهد که خود او در قصه همچون تمثیل می نگرد و البته به سرّ قصه که غرضِ تمثیل هم القای آن است نظر دارد و با اینهمه، این معنی که در نقل قصه لطایف قصه‌سرایی را هم غالباً رعایت می کند ناشی از آن است که توجه به این امور برای وی ملکه شده است و در رعایت آنها به تکلف و تصنع نیازی ندارد. پ

داستان که اینجا بلافاصله بعد از نی نامه و در دنبال شوق و علاقه‌یی که نی از سرّ ضمیر عارف در آرزوی بازگشت به نیستان مبدأ اظهار می دارد طرح می شود، ناظر به تقریر این معنی است که روح برای بازگشت به عالمی که از آن‌جدا مانده است می بایست آنچه را مانع و عایق او در بازگشت و در عین حال موجب استمرار او در جدایی از آن عالم علوی است فدا کند و تا وقتی از غلبهٔ این عوایق و جاذبهٔ این تعلقات رهایی نیابد نیل به آن عالم علوی که عشق پادشاه و وصال او کنایه و رمزی از آن است برای وی ممکن نخواهد بود. ت

قصه در باب کنیزکی است که پادشاه او را در شکارگاه خویش می بیند، به او علاقه پیدا می کند، او را می خرد و به خانه می برد، اما کنیزک بلافاصله در حرم وی بیمار می شود و هر چند اطبا در علاج وی می کوشند بهبود نمی یابد. سرانجام توسل و تضرع پادشاه سبب می شود که با اعلام آنچه در رؤیا به وی نموده می آید یک طبیب الهی همچون فرستاده‌یی غیبی به آنجا می رسد و به الهام ربانی درصدد علاج کنیزک برمی آید. چون می داند بیماری دختر از عشق است خانه را خلوت می کند و چنانکه رسم طبیبان است از وی سؤالها می کند. نرم نرمک از شهرها و دوستان و خویشان وی می پرسد و از این معنی که می بیند نبض وی از نام سمرقند تندتر می جهد در می یابد که معشوق او در سمرقند است و از پرسشهای دیگر که می کند نام محلّه‌یی که معشوق وی در آنجاست معلوم می شود و سرانجام آشکار می گردد که دختر دل به عشق زرگری از اهل سمرقند که در کوی غاتفر در محلّهٔ سر پل یکچند خداوندگار وی بوده است باید بسته باشد. ث

آنگاه به اشارت طبیب الهی زرگر را از سمرقند به درگاه پادشاه می خوانند و شاه یکچند کنیزک را هم به او می دهد تا مگر وصل او موجب شفای بیماری دختر گردد. بعد از آن طبیب شربتی می‌سازد تا زرگر می خورد و چون اندک اندک

می گدازد و زرد و لاغر و پژمرده می شود تدریجاً از چشم کنیزک می افتد و دختر از آن عشقی که او را از وصل پادشاه مانع می آید رهایی می یابد. بدین گونه عشقی پست و ناروا فدا می‌شود تا کنیزک به عشقی والا راه یابد. و البته این کشتن و فدا کردن زرگر چون به اشارت و حکم حق است و جهت مصلحتی عالیتر محسوب است به اعتقاد مولانا درخور اعتراض نیست★. داستان هم، که «نقد حال ما»ست، البته رمزی از حال عارف و آن نی از خود خالی گشته‌یی محسوب است که رهایی از عشق صورت او را از خودیهای خویش خالی می کند، و پیداست که تا زرگر فدا نشود، روح که کنیزک رمزی از آن است از تعلقات حسی رهایی نمی یابد و شایستهٔ عشقی که می بایست او را به اتصال با عالم علوی رهنمونی نماید نمی گردد. ج

البته جنبهٔ رمزی قصه پیداست و بدون توجه به این جنبهٔ رمزی نمی توان این دعوی را که مولانا می گوید داستان وی «نقد حال ماست» قابل تأیید یافت. با آنکه گویندهٔ مثنوی ظاهراً قسمتی از قصه را که شامل طرز تشخیص بیماری است از یک قصهٔ ابن‌سینا در چهارمقالهٔ عروضی[1]، یا روایت مشابهی از شهرستانی در باب بقراط[2]، و قسمتی دیگر را که مربوط به طرز مسموم کردن زرگر است از حکایت استاد و شاگرد در مصیبت نامهٔ عطار[3] اخذ کرده باشد[۱]، معهذا تلفیق این اجزا به نحوی که مراد خود او را در تقریر حال روح و لزوم رهایی آن از تعلقات جسمانی بیان نماید ظاهراً ابداع مولانا و حاکی از قدرت قریحهٔ او در قصه‌پردازی است. ج

در اینجا طبیب الهی مولانا در ظاهر و صورت قصه، نه در سرّ باطن و جنبهٔ رمزی آن، مثل ابن‌سینا در برخورد با بیمار قابوس با نوعی بیماری صرع مواجه است که زیگموند فروید هم در مورد معالجهٔ «آناا» + با آن مواجه بوده است[۲]. اما روش علاج وی برخلاف طریقهٔ فروید محدود به کشف اسباب بیماری نمی ماند، چنانکه در معالجهٔ امراض نفس و در تزکیهٔ آن نزد صوفیه و مشایخ قوم معمول است به قلع مادّهٔ بیماری نظر دارد و می خواهد آنچه را سبب واقعی بیماری اوست رفع نماید، و در مفهوم رمزی هم **معالجهٔ** وی ناظر به لزوم رهایی روح از انهماک در تعلقات حسی است که نزد مشایخ قوم جز با قطع نهایی علاقه از عالم حس و طرد نهایی محبت دنیا از قلب برای سالک نیل به آن ممکن نیست، و از اینجاست که داستانْ «نقد حال ما» و تصویری از سرنوشت سالکان طریق تلقی می شود و نالهٔ نی ما را به ضرورت تمسک بدان توجه می دهد. ح

۱/۲۰۳– طبع لیدن /۹–۷۸ ۲– الملل والنحل ۲/۹–۱۶۸ ۳– مقالهٔ ۲۵، حکایت ۴

←

۲۰۴ با آنکه مولانا در تعداد دیگری از قصه‌های مثنوی از جمله در حکایت اعرابی و خلیفه★، داستان را باز به نوعی از مقولهٔ «نقد حال ما» می‌خواند در قصهٔ شاهزاده و کمپیر کابلی★، که تصویر مشابهی از همین داستان کنیزک و زرگر را به صورتی دیگر اما با نتیجه‌یی همسان ارائه می‌کند، به این نکته که قصه همچنان نقد حال ماست اشارت ندارد اما البته فهم این شباهت که بین دو قصه هست حاجت به تفسیر ندارد و در حقیقت با اجتناب از این تصریح، گویندهٔ مثنوی ادراک مخاطب را به آزمون و چالش می‌طلبد و از وی می‌خواهد تا این قصه را هم به مثابهٔ نمونه‌یی دیگر از نقد حال ما، در ضرورت فدا کردن عشقی پست به خاطر عشقی والا، فهم و تلقی نماید. در واقع اینجا نیز در قصه پادشاهی هست و شاهزاده‌یی که مثل کنیزک به عشقی پست و نادرخور دچار است و نیز، مثل قصهٔ کنیزک، آن کس که از غیب برای حل مشکل شاهزاده و پادشاه می‌آید آنچه را در عشق شاهزاده مانع از نیل او به عشقی والا و برتر است و چیزی جز سحر، که رمزی از تعلق به دنیای سحّاره است، نیست از میان برمی‌دارد، و بدین گونه چون سحر سحّارهٔ کابل را باطل می‌کند نیل به کمال را که عشق ناروایی مانع از آن است برای شاهزاده ممکن می‌سازد و پادشاه را از اندوه پسر فارغ می‌دارد. الف

داستان، که به احتمال قوی از حکایات عوام و از روایات عامیانه در باب سحر و جادو اخذ شده باشد، در باب پادشاهی است که چون مرگ یگانه پسر خود را در واقعه می‌بیند، وقتی بیدار می‌شود و از زنده بودن پسر شادی و خرسندی می‌یابد به این اندیشه می‌افتد که هر چه زودتر وی را داماد کند تا اگر حادثه‌یی برای او روی داد یادگارش باقی بماند و نسل او ضایع نشود. پس دختری را از خاندانی پارسا برای وی خواستگاری می‌کند و با آنکه مادر شهزاده ا ز این پیوند ناراضی است پادشاه به هر گونه هست بر مخالفت او غالب می‌آید و سرانجام برای پسر خویش دختری می‌گیرد — از نژاد صالحی خوش جوهری★. ب

با آنکه نامزد شهزاده از حیث ملاحت و زیبایی هم نظیر ندارد کمپیر کابلی که عجوزه‌یی جادوست عاشق شهزادهٔ جوان می‌شود و با اعمال سحر سیاه، که نزد ساحران طریقهٔ مذمومه نام دارد، او را از توجه به عروس جوان منصرف می‌دارد و چنان مفتون خویش می‌سازد که شهزاده عروس جوان را فراموش می‌کند و در

۲۰۳/+Anna O

۲۰۳/★ پ: ۲۲۲/۱ ~ ج: ۲۴۲/۱ ~

«صحبت» با جادوی پیر وجود خود را کاملاً از یاد می‌برد و جسم وجان خود را بکلی می کاهد. پدر که نگران حال اوست چون هیچ وسیله‌یی برای انصراف شاهزاده از عشق و صحبت کمپیر جادو نمی یابد به تضرع و دعا می پردازد. اینجا نیز، مثل قصهٔ کنیزک (§۲۰۳ث) به اشارت آنچه در رؤیا به پادشاه نموده می آید، مدد غیبی جهت دفع مشکل پیدا می شود. اینکه مدد غیبی این بار به شکل ساحری ظاهر می شود و به قدرت سحر سپید و آنچه ساحران طریقهٔ محموده می خوانند می تواند سحر سیاه کمپیر را باطل سازد نشان می دهد که گویندهٔ مثنوی سحر و جادو را به چشم انکار نمی‌نگرد و شاید آن را پدیده‌یی روانی که تأثیر جسمانی دارد[۳] تلقی می کند. به هر حال این فرستادهٔ غیبی که به صورت ساحری استاد برای حل مشکل شاهزادهٔ جوان می آید به پادشاه پیر خاطرنشان می کند که می باید سحرگاهان به گورستان رود، گور سپیدی را که نزدیک دیوار است بشکافد، دسته‌یی از موی شاهزاده را که کمپیر جادو آن را گره زده است و آنجا پنهان کرده است بیرون آرد و گرههای گران را که بر موی بسته‌اند باز کند و بدین گونه شاهزاده را از جادوی پیرزن برهاند. بالأخره چون به دلالت این فرستادهٔ غیبی سحر «سحّاره» باطل می شود شاهزاده از دام صحبت پیرجادو خلاصی می یابد و به جستجوی عروس‌جوان خود می شتابد. پ

جزئیات این طرز جادو که بر گره زدن موی و خواندن و دمیدن افسون مبتنی است، چنانکه از روایات برمی آید، نزد ساحران عرب و یهود در مدینه معمول بوده است، و چون یهود در مقابل دعوت رسول خدا به سحر تمسّک کرده‌اند پیرویشان از سحر و ساحری در قرآن کریم (۱۰۲/۲) نکوهش شده است[۴] از آنکه با این گونه کارها وحی الهی را کنار می گذاشته اند و به آنچه القای شیطانی است تمسک می نموده‌اند. گویند حتی لبیدبن اعصم یهودی سحر و جادوی سیاه خویش را در مورد رسول خدا نیز اعمال کرد و نزول سورهٔ مبارکهٔ فَلَق که اشارت به این طرز جادوی ساحران هم در آن (۱۱۳/۴) هست به دفع و ابطال سحر این یهودی مربوط است. بعضی هم خبر مربوط به قصهٔ لبیدبن اعصم را مستند اعتقاد به صحت سحر واعتماد بر تأثیر آن شمرده‌اند[1]. با آنکه معتزله وقوع سحر را نفی می نمایند اشاعره در تقریر صحت و امکان تأثیر آن استدلالها دارند و این طرز تلقی با آنچه آنها در نفی اسباب می گویند البته خالی از تناقض نمی‌نماید. جالب آن است که نظیر این شیوه‌ها در سحر و حتی اینکه ساحره‌یی با گره زدن موی کسی وی را مثل این کمپیر کابلی پایبند عشق خویش دارد در نزد طوایف بدوی و اقوام دیگر نیز سابقه دارد[۵] و پیداست که مأخذ اصل قصه را باید در روایات عامیانه جستجو کرد. ت

هر چند مولانا هم نظر به سرّ قصه دارد اما ذکر این نکته را هم در ظاهر روایت لازم می داند که وقتی تأثیر جادوی کمپیر باطل می شود شاهزاده نزد عروس جوان باز می گردد، صحبت کمپیرک را از یاد می برد، بعدها که پیرزن جادو از غصه هلاک می شود وقتی پادشاه از پسر می پرسد که آیا هیچ چیز از آن قصه را در خاطر دارد، شاهزاده تعجب می کند که چگونه به دام او افتاده بوده است وچطور این دارالسرور را که اکنون در آن بسر می برد به خاطر آن دارالغرور رها کرده بوده است. ث

درست است که سرّ قصه از طرز نقل آن پیداست لیکن مولانا باز لازم می داند آن را تصریح نماید. ازاین رو خاطرنشان می کند که — ای برادر دان که شهزاده تویی ★. و کیست که چون خود را جای این شاهزاده می یابد کمپیر جادو را که موجب انصراف وی از عشقی والاست در وجود دنیای سحّار فریبنده باز نشناسد؟ از همین روست که با توجه به آنچه در بارهٔ نزول سورهٔ فَلَق و اشارت نفاثات فی العقد در قرآن کریم (۴/۱۱۳) هست[۶]، جهت الزام سعی در رهایی از افسون دنیایی که حدیث رسول خدا نیز وی را سحاره خوانده است[۲]، مولانا بتأکید توصیه می کند که باری در این حال — استعانت جوی از ربّ الفلق★. ج

بدین گونه، مولانا در این قصه نیز، مثل داستان کنیزک و پادشاه، نشان می دهد که عشق بدانچه فانی و زایل است روح آدمی را از توجه بدانچه باقی و دایم است بازمی دارد، ونه فقط تربیت و ارشاد طبیب و استاد غیبی برای رهایی از این تعلق ضرورت دارد، بلکه تا وقتی آنچه آدمی را پایبند این تعلق می دارد فدا نشود نیل به کمال که بازگشت به مبدأ است برای وی ممکن نمی گردد. این نکته که سالک تا از قید خودی نرهد و از خویش فانی نگردد وصول به کمال برایش ممکن نیست در تعدادی از قصه های مثنوی مضمون اصلی است و همین مضمون تمام مثنوی را به نحوی با نی نامه و حکایت وشکایت نی اتصال می دهد. ج

۲۰۵

داستان بازرگان و طوطی★ نمونه یی دیگر از همین مضمون را عرضه می کند که معلوم می دارد آنچه را صوفیه موت ارادی یا مرگ پیش از مرگ می خوانند[۱]، و عبارت از رهایی از اوصاف بشری است، همچون شرط نیل به کمال

۱/۲۰۴ — کشف الاسرار ۶۶۸/۱۰ ۲ — سرّ نی /۳۳۲ ت

★/۲۰۴ الف: ۲۲۴۴/۱ ~ ، ۳۰۸۵/۴ ~ ب: ۳۱۳۸/۴ ج:

۳۱۸۹/۴ ~ ۳۱۹۲/۴،

تلقی می کند. و این نکته‌یی است که مولانا، بر وفق روایات، آن را برای علامه قطب‌الدین شیرازی هم که داعیهٔ «علم» او را در «خودی» خود مستغرق و متحجر کرده بوده است و از نیل به رهایی از خود باز می داشته است نیز با تأکید تمام به بیان می آورد[۲] که راه ما مردن است و نقد خود را به آسمان بردن، تا نمیری نرسی. الف

در این داستان مولانا حکایت آن بازرگان را نقل می کند که برای تجارت به هندوستان می رود و طوطیی زیبا در خانه دارد که به او اُنس می ورزد و از سخن گفتن با او لذت می برد. چون ساز سفر می کند، چنانکه در این گونه احوال معمول است، از اهل خانه یک یک می پرسد که از هند چه تحفه آرزو دارد، و هر یک چیزی در می خواهد. قصه‌پرداز که طوطی را هم رمز نفس ناطقه می داند و به این اعتبار نطق مبنی بر ادراک و اراده را از او بعید نمی پندارد، چنانکه اقتضای قصه هم ضرورت دارد، اینجا طوطی را نیز مثل سایر اهل خانه در شمار کسانی می آورد که خواجه از آنها در می خواهد تا آنچه را از هند به تحفه می خواهند به وی باز گویند. اما طوطی فقط این را می خواهد که چون به طوطیان هند رسد سلام و اشتیاق وی را به آنها برساند و به لحن شوق و شکایت از زبان وی با آنها این سؤال را مطرح سازد که آیا وفای دوستان چنین باشد که — من درین حبس و شما در گلستان★. ب

با آنکه سلام و اشتیاق عتاب‌آمیز طوطی از سوزو دردی خالی نیست و از بازرگان که در حساب سود و زیان دقیق و محتاط است رسانیدن چنین پیامی خالی از غرابت نیست وی می پذیرد که آن را ابلاغ کند. چون به اقصای هندوستان می رسد و طوطیی چند را در بیابان بر شاخ درخت می بیند آنجا توقف می نماید و آن سلام و پیام را آن گونه که طوطی از وی خواسته بود به آنها باز می گوید. به مجرد شنیدن این پیام طوطیی از آن جمع لرزیدن می گیرد و از فراز شاخه‌یی که آنجا نشسته است فرو می افتد و بر جای سرد می شود. خواجهٔ بازرگان از رسانیدن پیغام پشیمان می شود و چون خود را موجب و مسؤول هلاک جانور می یابد از این کار خویش به تأسف و ندامت بسیار دچار می شود. پ

از آن پس چون تجارت خویش را تمام می کند و خوشدل و شادکام به منزل و موطن خویش باز می گردد، برای اهل خانه آنچه را به آرزو خواسته‌اند ارمغان می کند، در جواب طوطی که می پرسد پس ارمغان بنده کو؟ خاطرنشان می کند که من از رسانیدن آن پیغام پشیمانم و جز این ارمغانی ندارم چرا که وقتی من آن شکایت و اشتیاق ترا با طوطیان هند باز راندم یکی از آنها که گویی بویی از درد تو برده بود مرا از آن پیغام رسانی پشیمان کرد از آنکه تا سلام و اشتیاق تو بشنید — زهره‌اش بدرید و لرزید و بمرد★. ت

در اینجا طوطی خواجه نیز چون قصهٔ آن طوطی را از زبان وی می شنود، در دم بر خود فرو می لرزد و می افتد و بیحرکت می ماند. خواجه چون آن حال مشاهده می کند از درد و غصه کلاه خویش بر زمین می زند و گریبان چاک می سازدونوحه وناله سر می دهد و از درد و اندوه سخنهای بی سر وبن و آکنده از دردو دریغ بر زبان می آورد. بالاخره هم طوطی را چون مرده‌یی از قفس بیرون می افکند. اما طوطی در دم جان می گیرد و بر می جهد و بر بالای شاخ درخت می نشیند. خواجه که از ماجرا حیران می ماند با تعجب می پرسد که صورت حال چیست و این پیغام و آن مرگ و این رهایی چه معنی دارد؟ طوطی می گوید آن طوطیک که درهند خویشتن را از شاخه فرود افکند مرا به فعل پند داد که نطق و آواز را رها کن و خویشتن را مرده ساز تا برهی — زانکه آوازت ترا در بند کرد*. ث

شاید خوانندهٔ عصر ما در این نکته که پیام رهایی و الزام به مرگ ارادی از هند به طوطی محبوس می رسد اشارتی به ارتباط مضمون اندیشهٔ فنا با عقاید براهمه و نیروانای هندوان بیابد. اما این توهم ظاهراً تعمیم و توسعی مبالغه‌آمیز خواهد بود و ارتباط طوطی با هند در ذهن قصه‌پرداز ما بیش از ارتباط مفهوم فنا با عقاید هندوان اعتبار وتداعی می شود. ولیکن این نکته که رهایی طوطی از بند قفس خواجه را هم متنبه می کند و او را وا می دارد تا از حال طوطی پند گیرد*، معلوم می دارد که سرّ قصه این رهایی از تعلقات حسی را الزام می کند و از تأمل در آن برمی آید که تا انسان از خودیِ خویش فانی نشود و از خویشتن نمیرد نیل به رهاییِ برایش ممکن نیست. بدین گونه، طوطی که با زبانبازیهای خود و با دلنوازیهایی که در جادوی تقلید دارد نمی تواند میلهٔ قفس را بشکند و در ورای آن به جوّ صاف و آینه گون آن سوی قفس راه یابد، با نیروی از خود رهایی میله‌ها را به دست زندانبان مهربان اما بی امان خود می شکند و با مرگ قبل از مرگ به اوج قلّه های آزادی که اقلیم ماورای دنیای حسی زندان گونهٔ اوست پرواز می کند. ج

درست است که قصه را مولانا به احتمال قوی از **اسرارنامهٔ** عطار باید اخذ کرده باشد و اشارت به مضمون قصه در یک بیت از **تحفة العراقین** خاقانی هم از سابقه و رواج داستان حاکی است[۳]، ولیکن شکل روایت درنقل مولانا لطف خاص دارد و سوز و دردی که در عشق و اشتیاق طوطی و در حسرت و ندامت خواجهٔ بازرگان هست چیزی از احوال درونی گویندهٔ مثنوی را منعکس می کند. ج

۲۰۵/۱— سرّنی/ ۱۰۵عا ۲— مناقب ۱۷۶/۱ ۳— مآخذ قصص /۱۸

۲۰۵/* الف: ۱۵۴۷/۱ ~ ب: ۱۵۵۷/۱ ت: ۱۶۵۶/۱ ث: ←

۲۰۶ این مضمون را، که در واقع مضمون شکایت نی و نی‌نامهٔ مولاناست، داستان پیر چنگی ★ هم به نحوی دیگر تقریر می کند، چرا که مولانا آن قصه را هم در تبیین این نکته می‌آورد که — معنی مردن ز طوطی بد نیاز★، و بدین گونه می کوشد تا در طی آن معلوم دارد که انسان تا وقتی از جان ناتمام خویش — که مرتبهٔ خودآگاهی و خویشتن‌بینی زیرکانه است — نمیرد به کمالی که از فنا و استغراق تام ناشی، و فراسوی خودی است نمی رسد، و فرجام کار این پیرک چنگی را مولانا نمونهٔ این تجربهٔ روحانی که صورت دیگری از قصهٔ طوطی است نشان می دهد. الف

درست است که قصه به احتمال قوی باید از آنچه در مصیبت‌نامهٔ عطار[۱] در باب شیخ ابوسعید میهنه و پیر ربابی آمده است اخذ شده باشد[۲]، اما مولانا ظاهراً بعمد آن را به دوران عُمَر خطّاب خلیفهٔ ثانی منسوب داشته است و در اجزای قصه هم تصرفهایی چند کرده است تا ضمن تبیین سرّ قصه و الزام نفی خودی تا حدی نیز احوال مطرب و قوّال را که وجد و سماع صوفیه وجود آنها را الزام می کند قابل دفاع فرانماید و آنها را به استناد رفتار تسامح آمیزی که این خلیفهٔ محتسب خوی متعصب در حق پیر چنگی به جای آورد در درگاه حق احیاناً مقبول و در نزد متشرعه تا اندازه‌یی مستوجب عنایت نشان دهد. انتساب پیر چنگی به شهر مدینه هم تاحدی باید بدان سبب بوده باشد که این شهر در دوران بعد از خلفای راشدین، چنانکه از بعضی روایات ابوالفرج اصفهانی در کتاب الاغانی برمی‌آید، به موسیقی و غنا توجه خاص نشان می داده است و گه گاه مطربان و نوازندگان معروف در آنجا به شهرت و نوا می رسیده اند[۷]. ب

باری این مطرب چنگی که در جوانی هواداران بسیار دارد چون در پیری بازارش از رواج می افتد روی به خدا می آورد و از بی برگی به گورستان می رود و درعالم سادگی و ساده‌دلی که دارد در آنجا به گمان خویش چنگ برای خدا می نوازد و ابریشم بهای ناچیزی را، که دیگر در مدینه هیچ کس حاضر نیست در کار او کند، چنانکه رسم مطربان است از وی درمی خواهد. آنگاه از غلبهٔ خستگی دستش از کار فرو می ماند و از ناتوانی یک لحظه به خواب می رود. در این حال خداوند خوابی سنگین و ناهنگام هم بر عمر می گمارد، و چون خلیفه به خواب می رود ندای غیبی در گوش او در می رسد که بنده‌یی از خاصان ما در گورستان

→

۱۸۳۱/۱ ج: ۱۸۴۷/۱ ~

خفته است هلا برخیز و هفتصد دینار زر بی کم و بیش از بیت‌المال برگیر و نزد او ببر و از جانب ما نیز از وی عذر بخواه که این اندک مایه نه درخورد اوست و از وی درخواه که باری این اندک مایه را — خرج کن چون خرج شد اینجا بیا*. پ

این طرز حواله رزق و این شیوهٔ درخواست عذر که سزای مرتبهٔ تنزیه نیست و از برخی جهات لحن بیانی را که مولانا در قصهٔ موسی و شبان (§ ۲۶ت) در زبان شبان می نهد* به خاطر می آورد قدرت قصه‌سرایی مولانا رانشان می دهد که از زبان حق نیز با پیر ساده‌دل موافق بامیزان ادراک او سخن می گوید و در عین حال چیزی از رسم و راه خلیفه را در سختگیری و خرده‌نگری در مورد خرج کردن آنچه تعلق به بیت‌المال دارد [۸] نیز منعکس می کند. ت

باری عمر به گورستان مدینه می رود و چند بار گردبرگرد گورستان را جستجو می کند اما جز پیر چنگی کسی را در آنجا نمی بیند، از این رو با تردد و تعجب به سراغ او می رود و چون ناگهانی عطسه می زند پیر از خواب برمی جهد و با وحشت و هراس خلیفه را بالای سر خود ایستاده می بیند. اماعمر او را آرام می سازد و بشارت می دهد و آن زر را به وی تسلیم می کند. این دلنوازی که از جانب خلیفه درحق مطرب پیر می شود و از عنایت حق حاکی است پیرک بینوا را از غفلت بیرون می آورد و به اظهار توبه و گریه و انابت وامی دارد. ث

خلیفه وی را می نوازد و دل می دهد و موعظه می کند و نرم نرمک به راه می آورد. در واقع عمر در اینجا برای پیر چنگی نقش طبیب الهی و فرستادهٔ غیبی را دارد. او را از بیماری خودنگری که همان توجه به گناه گذشته هم نشانی از آن است می رهاند. از گریه هم که نشانه‌یی از همین خودنگری و تعبیری از هشیاری مذموم است باز می دارد و به مقام استغراق و فنا که سالک واصل در آنجا خود را از یاد می برد و فعل خود را هم نمی بیند و بر آن تحسر و تأسف هم اظهار نمی کند می کشاند. ج

بدین گونه پیر از آن جان ناتمام خویش می میرد، و به عالم فنا می پیوندد تا فرجام کار او نشانی باشد از آنکه نیل به حق محتاج به گذشتن از هستی و عالم خودی است، وتا انسان از خودی خود نمیرد نمی تواند از آلایشهای دنیای حس رهایی یابد. تا وقتی این قطره‌یی چند آب شور هستی مستعار سالک در دریای شیرین هستی واقعی — که هستی مطلق است — مستهلک و فانی نشود برای جان محدود وی چه کمالی متصور تواند بود؟ چ

۱—۲۰۶/۱ ـ ۳/۳۸   ۲— مآخذ قصص /۳—۲۲ ←

۲۰۷

قصهٔ اعرابی و خلیفه که به این سؤال پاسخ می دهد نیز صورتی دیگر از همین مضمون استغراق و فنای ا نسان است در ارادهٔ حق که در قصهٔ پادشاه و کنیزک هم صورتی دیگر از لوازم آن نقد حال ماست. قصه که درعین حال فنای جزو در کل را متضمن کمال آن نشان می دهد معلوم می دارد که قطرهٔ محدود وجود فانی تا در دریای نامحدود وجود باقی محو نگردد از نقص محدودیتی که لازمهٔ وجود اوست رهایی نمی یابد. در مصیبت‌نامهٔ عطار که ظاهراً مأخذ این قصهٔ مولاناست[1]، قصه به مأمون خلیفه منسوب است، اما مولانا آن را به خلیفه‌یی خاص منسوب نمی دارد. و ظاهراً این نکته که مأمون در نزد مخالفان معتزله به تمایلات فلسفی[۹] منسوب بوده است و از این رو نزد متشرعه و اصحاب حدیث به چشم تحسین نگریسته نمی‌آمده است تا حدی از اسباب سکوت عمدی مولانا از ذکر نام او بوده باشد. الف

باری خلیفهٔ بغداد، که در روایت مثنوی آوازهٔ جودش ازحاتم طایی هم گذشته بود، دور و نزدیک خلق همه را مشمول احسان خویش می داشت. اعرابی زنی که آوازهٔ جود وی را شنیده بود یک شب با شوی خویش ماجرا در گرفت و از فقر و شقاء زندگی بادیه با وی شکایت و عتاب تلخ آغاز نهاد. شوهر را هم به سبب ناداری و بینواییش به باد تحقیر و ملامت گرفت و اعرابی هر قدر کوشید تا وی را ساکت و خرسند کند ممکن نمی شد و جز جوابهای تلخ و درشت وکنایه های نیشدار از وی نمی شنید و سرانجام چون زن را به فراق و طلا ق تهدید کرد زن آرام شد و از آنجا که شوهر را همچنان تند و سرکش یافت — گشت گریان گریه خود دام زن است★. ب

اینجا مرد نیز نرم و آرام شد و از زن پوزش خواست و سرانجام سوگند خورد که هرآنچه زن گوید چنان کند. زن هم که آوازهٔ جود و سخای خلیفه را شنیده بود از وی خواست تا حاجت به درگاه او برد. چون مرد عذر آورد که آخر بی بهانه‌یی بدان درگاه راه نتوان یافت، زن با آنکه همان فقر ونیستی را برای بهانه بس می‌دید از وی خواست تا کوزه‌یی از آب باران را که تحفهٔ بادیه است با خود برگیرد وآن را به درگاه خلیفه هدیه سازد. زن اعرابی که این آب بادیه را تحفه‌یی نادر و بیمانند می پنداشت از بادیه هرگز سفر نکرده بود و نمی دانست که بغدادِ خلیفه دجله را با آب روان خوشگوارش درکنار دارد، و مرد هم که در این باره بیش از زن نمی دانست پیش خود

→

۲۰۶/★ الف: ۱۹۱۳/۱ ~ ، ۱۹۰۹/۱ پ: ۲۱۶۶/۱ ت: ۱۷۲۱/۲ ~

گمان می برد که گویی ارمغانی شگرف و ارزنده به آنجا نزد خلیفه می برد. از این رو در حالی که مرد کوزهٔ آب راکد و ماندهٔ باران را ا ز بادیه به سوی شهر می برد، زن که این تحفه را بس کرامند و فقط لایق درگاه خلیفه می دید در بادیه دست به دعا برداشته بود که در راهْ حادثه‌یی برای مرد پیش نیاید و آن کوزه را سلامت به مقصد رساند. پ

سرانجام چون اعرابی به سرای خلافت رسید نقیبان و حاجبان پیشوازش آمدند، و اعرابی که به طلب سیم و مال آمده بود اینجا همه چیز دیگر را فراموش کرد و طالب دیدار خلیفه شد. نقیبان که از حسن خلق و از جود و احسان خلیفه آگاه بودند. آن کوزهٔ آب را با خوشخویی و گشاده‌رویی از وی دریافت کردند و در واقع حسن خلق خلیفه را در رفتار و احوال خویش منعکس نمودند. خلیفه چون از احوال اعرابی واقف شد وی را صلت بخشید و از فقر و فاقه اش باز خرید. کوزه اش را هم پر زر کرد، اما برای آنکه در غفلت و پندار خویش باقی نماند فرمان داد تا او را با کشتی از روی دجله به منزلش بازگردانند. از مشاهدهٔ دجله، اعرابی بیشتر به جود و احسان خلیفه پی برد که با آن همه آب صاف روان که در دسترس داشت آن اندک مایه آب گندیده را به لطف خویش از وی پذیرفت★. ت

اینکه در روایت مولانا برخلاف آنچه در مصیبت‌نامهٔ عطار آمده است خلیفه اعرابی را از راه دجله، نه از طریق بادیه، باز می گرداند از آن روست که اینجا خلیفه مربی و مرشد او نیز هست، به این جهت به تکمیل و تربیت او نیز نظر دارد ونمی خواهد او را در جهل ناشی از محدودیت خویش رها کند. در واقع چیزی شبیه به نقش طبیب الهی را دارد، ازین رو به هیچ وجه از اینکه بیمار را دوای تلخ دهد و او را بشکند و به تشویر و خجلت دراندازد باک ندارد، به همین سبب آن گونه که در روایت عطار و عوفی آمده است اعرابی را هم از راه به بادیه باز نمی گرداند و اجتناب از تشویر دادنش را بهانه بیخبر نگه‌داشتن او نمی سازد. او را از شط عبور می دهد تا دیدهٔ باطنش گشوده آید و از کوته‌نظری و محدودنگری خویش که آفت سلوک مرید طالب است رهایی یابد و حقارت قطرهٔ وجود جزئی خود را در جنب عظمت دریای وجود کل بهتر درک نماید. ث

جز با چنین تجربه‌یی اعرابی که مظهر سالک نوراه و مرید مشتاق است و به همین سبب تمام وجود خود را در راه نیل به کمال که رهایی از فقر رمز آن است نثار انسان کامل و شیخ مرشد می سازد نمی تواند این نکته را دریابد که کل عالم با همه زیبایی و خوبی به کوزه‌یی می ماند که در مقابل دریای خوبی و کمال حق هیچ

است و قطره‌یی بیش نیست، و البته آنجا که عظمت دریاست سبوی محقر اعرابی که وجود او و وجود جهان اوست چه اهمیت دارد؟ ج

در عین حال حکایت با آنکه طولانی و بی پا و سر به نظم می آید حکایت ساده‌یی نیست — نقد حال ما و تست این خوش ببین★. در این تصویر رمزی که مولانا اینجا از نقد حال ما ارائه می کند، زن مظهر نفسانیت است، شوی رمز عقل است، و این هر دو درنهاد همهٔ ما هست، اختلاف آنها هم ناشی از نسبت اجزاء به کل است و از خود اجزاء نیست، چرا که در واقع آنجا که کل است اجزاء را خود چه قدر و نمودی خواهد بود؟ ج

۲۰۸ قصهٔ دیگر که نیز چیزی از این مضمون را متضمّن می شود

حکایت صدر جهان بخاراست با فقیه خواهنده★ که طی آن نیز مولانا نشان می دهد نیل به حق جز با فانی گشتن از خویش ممکن نیست و تا طالب حق از خودی خود فانی نگردد و مرگ ارادی را به جان پذیرا نشود نمی تواند به آنچه مایهٔ کمال اوست نایل آید. مولانا عین قصه را به نحو شفاهی وقتی برای قطب‌الدین شیرازی نقل کرد[1] تا به وی گوشزد سازد که تا او خویشتن را در میان می بیند و با لاف و دعوی به ملاقات وی می آید نمی تواند از وی هیچ فایده‌یی حاصل کند. الف

این صدر جهان، که در روایت مؤلف **جواهر مضیئه** مولانا از وی به عنوان «عالم بخارا» و در **مثنوی** به عنوان «صدر اجل» یا «خواجیم اجل» یاد می کند، به احتمال قوی باید همان برهان‌الدین عبدالعزیز دوم از آل مازه باشد که ظاهراً چندی مثل تعداد دیگر از اکابر خاندان خویش در بخارا ریاست عامه داشته است و محرّر **تاریخ بخارا** که آن کتاب را در سنهٔ ۵۷٤ هجری به نام او تلخیص و تحریر کرده است او را «امام اجل» می خواند، و عوفی هم که از وی به «سلطان دستار داران جهان» تعبیر می کند در **جوامع الحکایات** در باب سیاست و سخاوت وی حکایتی چند نقل می کند که با آنچه مولانا در این قصهٔ **مثنوی** از احوال صدر جهان می آورد بی‌تناسب نمی نماید. معهذا اینکه حکایت **مثنوی** به صدر دیگری از همین خانواده و فی المثل به شمس‌الدین محمدبن عمر ممدوح سوزنی یا برهان‌الدین محمد از معاصران عوفی مربوط بوده باشد نیز مانعی ندارد. واقع آن است که صدور بخارا از «بیت برهان»

۱/۲۰۷ — مآخذ قصص /۷ — ۲٤

★/۲۰۷ ب: ۱/۲۳۹٤ ت: ۱/۹ — ۲۸۵۷ چ: ۱/۲۹۰۰

احفاد برهان‌الدّین عبدالعزیز اول، معروف به آل مازه، فقهای حنفی بوده‌اند و طی چندین نسل در ماوراءالنهر مخصوصاً بخارا صاحب قدرت تامه و ریاست عالیه به شمار می آمده اند[۱۰] و در زمان کودکی مولانا جلال‌الدین از احوال و اقوال بسیاری از اکابر آنها حکایات گونه‌گون در افواه عام رایج بوده است. پیداست که این قصهٔ مولانا هم به هر یک از صدور بخارا مربوط گردد از روایات شفاهی جاری و رایج عصر باید مأخوذ باشد و اینکه در تقریر آیین عطابخشی صدر خاطرنشان می کند که جز یک بار★ از شیوهٔ خود در منع سائل عدول نکرد نشان می دهد که ناظر به روایت واقعی است — در باب شخصی تاریخی و حقیقی. ب

در هر حال صدر بخارا، آن گونه که در روایت مثنوی مذکور است، از حاجتمندان شهر کسانی را که بدون سؤال در سر راه وی می ایستادند عطا می داد و این عطای وی هر صباحی به یک گروه اختصاص داشت، چنانکه یک روز خاص مبتلایان بود و روز دیگر به بیوگان اختصاص می یافت، روزی به علویان و دیگر روز به فقیهان مربوط می‌شد، یک روز به تهیدستان و روز دیگر به گرفتاران وام داده می‌شد، و اگر کسی ازاین جمله زبان سؤال می گشود چیزی از وی نمی یافت. از قضا روزی که نوبت فقیهان بود — یک فقیه از حرص آمد در فغان★. پ

صدر جهان، چنانکه رسم وی بود، از پیش او گذشت و چیزی به او نداد. فقیه که می خواست به هرگونه هست ازعطای صدر بی بهره نماند روز دیگر پای خویش در پارچه‌یی پیچید و در صف مبتلایان نشست، چیزی هم نگفت، اما خواجه او را بازشناخت و ازعطای خویش بی بهره نهاد. روز دیگر فقیه روی خویش در پوشید، اما باز خواجه وی را بشناخت و عطا از وی بازگرفت. یک روز نیز مرد چادری بر سر کرد و در میان بیوگان نشست، صدر این بار نیز او را به‌جا آورد و چیزی به او نداد. بالأخره با کسی قراری نهاد که تا وی را همچون مرده‌یی در نمد پیچد و بر کنار راه نهد و خود همچون کفن‌خواهی بر سر راه خواجه ایستد تا ازعطای صدر هر چه حاصل آید با هم قسمت کنند. ت

خواجه این بار پاره‌یی زر بر روی نمد انداخت و فقیه از بیم آنکه مرد کفن‌خواه زر از وی پنهان سازد دست از زیر نمد بر کرد و زرخواجه بگرفت و با وی خطاب کرد که دیدی آخرزرازتو بستدم. خواجه هم جواب داد که اما تا نمردی — از جناب ما نبردی هیچ جود★. مولانا از ظاهر قصه به این نتیجه می رسد که سرّ **موتوا قبل ان تموتوا** همین است و با خداوند هم جز مردن و ازخود رستن هیچ دستان و حیله در نمی گیرد★، و آن کس که ازخودی خود نمیرد راه به دوست نمی تواند برد. ث

۲۰۹ حکایت امیر و شخص خفته‌یی که مار در دهان او رفت★ نیز از آن قصه‌هاست که گوینده در آنها به سرّ قصه توجه خاص دارد، و اینجا با طرح قصه مولانا مفهوم ارشاد شیخ و معنی شفقت واقعی وی را درحق مرید که شاید در بادی نظر در نزد او به صورت قهر و عقوبت جلوه کند نشان می دهد،و معلوم می دارد که وقتی شیخ مشفق ریاضتهای شاق را بر مرید الزام می کند در ضرورت قبول آن تردید وتزلزل جایز نیست، چرا که غایت این الزام نجات وی از خصم درونی است و بدون آن در سلوک طریقت برای سالک بیخبر نیل به کمال البته ممکن نخواهد بود.

داستان با آنکه در بعضی جزئیات نامعقول می‌نماید و مخصوصاً از لحاظ حقیقت‌نمایی ضعیف به نظر می‌رسد از جهت تصویر احوال نفسانی اشخاص قصه لطف خاص دارد، و در توصیف صحنه‌ها و مکالمات گه‌گاه متضمن چنان دقّتی است که وهم و خیال را در قبول تصور وقوع آن به وسوسه هم می اندازد. به هر حال این امیر عاقل که سواره از جایی عبور می کند ماری را مشاهده می کند که به جانب دهان خفته‌یی می خزد، با آنکه با شتاب می‌تازد تا مار را از نزد خفته دور سازد فرصت نمی‌یابد و مار در اندرون خفته راه می‌یابد. وی که می‌بیند در آن هول و هراس نمی‌تواند از ماجرا چیزی به مرد خفته باز گوید خفته را با ضرب و تهدید گرز بیدار می کند،و چون مرد هراسان از وی می گریزد ســر در دنبال وی می نهد و او را با تهدید و ارعاب پای درختی می راند که آنجا سیبهای پوسیده در پای درخت ریخته است و او به زور و تهدید وی را وامی دارد تا هر چه بیشتر ممکن می شود از آن سیبها بخورد. مرد ناچار می خورد و سوار بی امان آن قدر از آن سیبهای پوسیده را با تهدید و اکراه به وی می خوراند که مرد به زاری و التماس می افتد و چون مقصود وی را از این همه زجر و الزام نمی داند با وجود عجز به اعتراض و پرخاش می آغازد.

اما امیر بی‌آنکه به آن تضرع و پرخاش توجه کند باز با همان گرز اورا تهدید می کند و وامی دارد تا در پیش اسب وی در صحرا دویدن گیرد. مرد از بیم سوار و زخم گرز او مثل باد گرد صحرا می دود و بر روی می افتد و باز برمی خیزد و بالأخره شامگاهان از خستگی و غلبهٔ صفرا حال غثیان بر وی دست می دهد، و چون هر چه خورده است از دهانش برمی‌آید آن مار هم با خورده‌های دیگر از دهان وی بیرون

۲۰۸/۱ــ جواهر المضیئه ۱۲٤/۲

۲۰۸/★ الف: ۳۷۹۹/٦ ~ ب: ۳۸۱۲/٦ ~ پ: ۳۸۱۸/٦ ث: ۳۸۳٦/٦، ۳۸۳۸/٦

می افتد، و مرد وقتی آن‌را مشاهده می کند تازه سرّ آن زجر و الزام را درک می کند، از پرخاش و اعتراض خویش عذر می‌خواهد و با کرنش و سپاس پیش او به زانو درمی آید. سوار هم به او خاطرنشان می‌سازد که در آن حال اگر من رمزی از آنچه برای تو روی داده بود باز می گفتم زهره‌ات آب می‌شد و قوّت خوردن و پای رفتن برایت نمی‌ماند، ناچار به اعتراض و پرخاش تو اعتنایی نکردم و ترا در پیش اسب خویش دوانیدم تا از این آفت که از درون مایهٔ تهدیدت بود ترا رهایی دهم. پ

در باب پاره‌یی جزئیات قصه البته جای ایراد است اما این ایرادها در سرّ قصه که مراد گوینده است تفاوتی به وجود نمی‌آورد. راست است که حرکت تند و دویدن ممکن است محرک قی گردد و سیب ترش هم در دفع بعضی انواع سَمها نافع پنداشته می‌شود، اما سیب محرک و ممدّ قی نیست حتی احیاناً علاج آن نیز محسوب می‌شود[۱۱]. معهذا شاید قصه‌پرداز در الزام مرد خفته به خوردن سیب به خاصیت نفخ انگیزی آن ناظر بوده است که می پنداشته است محرک منش گردانی تواند شد، و مولانا هم شاید چنانکه رسم اوست می خواهد طرز معالجهٔ این امیر را هم مثل معالجهٔ یک طبیب الهی (§۲۰۳ث) با آنچه در شیوهٔ طبیبان عادی معمول است بکلی متفاوت نشان دهد. مار هم در اندرون انسان شاید آن اندازه موجب تهدید و خطر نباشد اما مولانا ظاهراً بدان جهت آن را بیش از اقتضای واقعیت مایهٔ خطر نشان می دهد که به معنی رمز آن نظر دارد، و پیداست که مار در اینجا، مثل آنچه در قصهٔ ابلیس و آدم نیز هست[1]، کنایه‌یی از وسوسهٔ انسان است که در اشارت قرآن کریم (۱/۱۱٤) هم مستعاذمنه استعاذه به ربّ‌الناس محسوب است[2]، و با اینحال البته عجب نیست که این امیر هم رمزی از شیخ مرشد باشد که مرید را از آفات راه، خاصّه از وساوس و خطرات شیطانی، تحذیر می کند. البته اولیا هم، چنانکه سلطان ولد نیز در همین معنی اشارت دارد[3]، مثل این امیر یقین دارند که عام خلق را با مجرد تحذیر و ارشاد نمی‌توان از آسیب خصمی که در اندرون دارند رهایی داد و آنها بدین تحذیرها گوش نمی دارند، از این روست که با الزام ریاضت و مجاهده آنها را به هول و محنت می اندازند و در کار می آرند. ت

بدین گونه، مولانا نشان می‌دهد که اگر شیخ و مرشد ریاضتهای سخت و مجاهدتهای دشوار بر مرید طالب الزام می کند سختگیریهای او ناشی از قهر و بی‌شفقتی نیست، مبنی بر رحمت است و نظر به رهایی وی از شرّ نفس و از زیان ماری است که در اندرون او جای دارد، و اگر این الزام ریاضت در ظاهر برای وی دشوار است در باطن موجب آسانی کار وی در نیل به کمال و طی منازل سلوک خواهد بود، و شک نیست که طالب سالک به خاطر آن باید از شیخ مرشد شاکر و بر

تأدیب و تربیت او صابر باشد.. ث

۲۱۰ در قصهٔ روستایی و شهری★ گویندهٔ مثنوی نه فقط می‌خواهد نشان دهد که دل بستن به وعده‌های فریبکاران و مدعیان ارشاد بی‌حزمی و مایهٔ پشیمانی است، بلکه می‌خواهد در عین حال در وجود این روستایی کسانی را که دست در التزام تقلید ومتابعت قول حجت می‌زنند و با مقام تحقیق و رؤیت فاصلهٔ بسیار دارند نقد کند و معلوم دارد که بر قول و دعوی این شیخان واصل نشده★ و مدعیان ارشاد نمی‌توان اعتماد کرد، چرا که آنها خود جز بدانچه تعلق به عالم حسی دارد نظر ندارند، از قید خویشتن نگری نرسته‌اند، و آن کس که اهل حزم باشد البته به وعده و دعوت آنها پایبند نمی‌ماند و به غرور و دروغ آنها خود را به محنت و ابتلا دچار نمی‌سازد. الف

در نقل قصه مولانا قدرت کم مانندی نشان می‌دهد، و مخصوصاً در تصویر مناظر و پرداخت سیرتها و احوال اشخاص داستان این مهارت فوق‌العادهٔ او در قصه‌پردازی به طور بارزی جلوه دارد. داستان که در واقع تصویری ازمفهوم آنچه‌را امروزدرزبان محاورهٔ اهل تهران تعارف شاه عبدالعظیمی[۱] می‌خوانند ارائه می‌کند، هر چند ممکن است با قصه‌یی که جاحظ در کتاب البخلاء از اعاجیب اهل مرو نقل می‌کند از یک مأخذ باشد[۲]، تصرف مولانا در اصل قصه و قدرت قصه‌پردازی او در آنچه به جزئیات آن مربوط است ازمضمون عامیانه چیز جالب و تازه‌یی به وجود آورده است، و به احتمال قوی پایان داستان هم که روستایی به خاطر آنچه در بارهٔ خر خویش می‌گوید کذب دعویش آشکار می‌گردد نیز به جهت تجانسی که این عقده‌گشایی با ذوق و ادراک سوقه و عامه دارد باید از یک قصهٔ عامیانه اخذ شده باشد. ب

قصه در باب شهری‌است‌که با روستایی آشنا می‌شود و روستایی هر بار به شهر می‌آید به خانهٔ وی وارد می‌گردد و دو ماه و سه ماه در خانه و دکان وی مهمان می‌شود و هر حاجت که دارد خواجهٔ شهری آن را رایگان رفع می‌کند و در حقّ وی شرایط اکرام را به اتمام می‌رساند. روزی روستایی ازشهری دعوت می‌کند که یک

۲۰۹/۱ــ نیشابوری، قصص /۱۹ــ۱۸ ۲ــ تفسیر الفخر الرازی ۱۹۹/۳۲ ۳ــ ولدنامه /۵ــ۱۸۳

۲۰۹/★ الف: ۱۸۷۸/۲ ~

بار او نیز با زن و فرزند به ده بیاید و سه چهار ماهی مهمان وی باشد و اندک زمانی در آنجا تفرج نماید. شهری هر دفعه این دعوت را که بعد از آن هم بارها از جانب روستایی عنوان می‌شود به بعدوا می گذارد و هشت سال دفع‌الحال می کند و وعده دیدار را به سال دیگر حواله می‌دهد، روستایی هم هر سال مثل لکلک به هنگام فروش حاصل به شهر می‌آید و مقیم خانهٔ‌وی می‌شود، و آخرین کرت سه‌ماه آنجا می‌ماند و باز خواجهٔ شهری را با اصرار و تأکید به ده خویش دعوت می کند. پ

سرانجام بعد از ده سال آشنایی و دعوتهای مکرر که از جانب روستایی عنوان می‌شود کودکان خواجه با اصرار و ابرام از پدر در می‌خواهند تا دعوت یار روستایی را اجابت کند و آنها را به ده بَرد تا یکچند آنجا برآسایند. خواجه که خود هیچ به این کار علاقه ندارد هر چه دفع وقت می کند و بهانه می‌آورد فایده نمی‌بخشد و ناچار ساز سفر فراهم می‌سازد و با اهل و فرزند عزم ده می کند. با تمام سختیها که در راه هست فرزندان مرد از اینکه در ده آشنای روستایی خویش را می بینندو چندی در نزد او می‌آسایند محنتهای سفر را تحمل می کنند، و بالأخره بعد از چند هفته تحمّل سختی در حالی که خود آنها بی‌برگ و نوا، و ستورانشان بی‌آب و علف مانده‌اند به ده می‌رسند و پرسان پرسان به در خانهٔ یار روستایی می روند. ت

اما مرد روستایی ازآنها روی پنهان می کند و در را بر روی آنها نمی گشاید. هر چند خواجهٔ شهری اظهار آشنایی می کند روستایی وی را به جا نمی آوردو آنچه را خواجه از دوستیهای گذشته به یاد او می‌آورد ترهات می خواند و چنان فرا می نماید که گویی هرگز نام او را هم نشنیده باشد٭. مرد که با چنان حال روی بازگشت به شهر ندارد چند روزی با زن و فرزند بر در خانهٔ روستایی می‌ماند و او هیچ با آنها اظهار آشنایی نمی کند و بالأخره یک شب که ابر و بارانی سخت روی می‌نماید خواجه دیگر بار حلقه بر در می زند و از روستایی در می‌خواهد تا اگر هم وی را به جا نمی‌آورد درخانهٔ خویش گوشه‌یی به وی و فرزندانش بدهد و آنها را در چنین شب به زیر باران رها نکند. ث

وقتی روستایی گوشه‌یی را به وی نشان می‌دهد که جای باغبان اوست، و می گوید شرط آن است که خواجه در آن گوشه به جای باغبانِ غایب تیر و کمان حاضر دارد و اگر گرگ بخواهد نیمشب به اصطبل درآید یا رز را ضایع کند وی را تهدید نماید و به گریز وادارد. خواجه می پذیرد و همه شب خود و عیالش در آن تنگ جای چشم بر هم نمی‌نهند و از اینکه فریب روستایی و دعوت دروغین وی را خورده‌اند خویشتن را ملامت می کنند. در این میان شبح گرگی در تاریکی پیش

چشم مرد شهری ظاهر می آید و خواجه که تمام شب در آن ظلمت و ابر جویای گرگ مهاجمی است تیر از شست می گشاید و حیوان را از پا در می اندازد. ج

چون به هنگام افتادنْ صدایی از زیرینهٔ حیوان برمی آید، روستایی که نیز از جایگاه خود با وجود تاریکی و دوری افتادن حیوان را می بیند آه برمی آرد و پیش شهری می رود و دست بر هم می زند که ناجوانمرد خرکرهٔ من چرا کشتی؟ شهری می گوید این خرکره نیست، گرگ است و از دور هم شکل آن پیداست اما روستایی پرخاش در می گیرد که دراین باره برای من هرگز اشتباه پیش نمی آید و من این صدا را که از زیرینه خرکره‌ام برمی آید از میان بیست صدای همانند بازمی شناسم★ واینکه صدا از خرکرهٔ من بوده است برای من مثل روز روشن است. اینجا خواجهٔ شهری از کوره در می رود، باخشم و بیتابی برمی جهد و گریبان وی را می گیرد که ای طرار ابله این چه شید و حیله است آن کس که نیمشب صدای زیرینهٔ خرکرّه‌یی را در میان باد و ابر و تاریکی از این همه راه باز می‌شناسد یار ده سالهٔ خویش را چگونه نمی شناسد؟ چ

البته این شید و زرق روستایی برای مولانا که در محیط قونیهٔ عصر خویش با مدعیان ارشاد و شیخان ریایی سر و کار دارد احوال کسانی را به یاد می آورد که مثل روستایی مظهر جهالت و بیخبری هستند[۱۲] اما به شید و زرق دعوی بیخودی می کنند و چنان فرا می نمایند که گویی به کار جهان التفات ندارند و به احوال خلق هیچ توجه نمی‌نمایند و هیچ کس را جز خدا در میان نمی‌بینند اما دعویشان دروغ و فریبی بیش نیست، و وقتی پای امتحان در میان آید مثل این روستایی صدایی که از زیرینهٔ خرکرّه‌یی برآید آنها را رسوا می کند و نشان می دهد که برخلاف دعوی خویش مستغرق نفی و فنا نیستند، همچنان در مرحلهٔ صحو و اثبات پایبند مانده‌اند، و این اندازه هم درک نمی کنند که نیل به مقام استغراق و فنا نشانها دارد و با مجرد دعوی درست نمی شود. ح

۲۱۱

آنچه نیل به مقام نفی و فنا را که ورای مرتبه صحو و اثبات اهل دعوی است برای سالک طالب ممکن می کند البته عشق است که این مدعیان از حقیقتِ آن نشانی ندارند، و آنکه درویشِ واقعی است اگر وجودی از خود دارد محو

۱/۲۱۰ــ امثال و حکم ۱/۵٤۷ ۲ــ مآخذ قصص /۸۹

۲۱۰/★ الف: ۲۳٦/۳ ~ ، ۵۲۲/۳ ث: ٦۱۷/۳ چ: ٦٦۲/۳

ر صفات حق است، و حال او که حال عاشقان راستین است به زبانهٔ شمع پیش آفتاب می‌ماند که هر چند در ظاهر هست به حساب می‌آید در واقع نیست است و نمی‌توان او را در آنجا وجود واقعی شمرد. الف

در قصهٔ وکیل صدر جهان★ مولانا تصویر جالبی از آن نیستی و بیخودی که ناشی از عشق واقعی است و در غلبات آن سالک خود را در میان نمی‌بیند و مرگ را هم مانع از طلب وصل نمی‌یابد طرح می‌کند، و هر چند نقطهٔ بحران قصه و عقده‌گشایی آن از واقع‌بینی زندگی عادی هر روزینه دور به نظر می‌رسد، تصویر احوال نفسانی و تجارب عشقی که در آن هست عمق و دقت خاصی به قصه می‌دهد. در عین حال آنچه اینجا در باب عشق پرشور این مرد مهجور درحق مولای خویش در بیان مولانا می‌آید تصویری هم ازتجربهٔ شور و عشق خود او به شمس تبریز ارائه می‌کند و نشان می‌دهد که بر رغم آنچه بیدردان می‌پندارند یک بار دیگر عشقی که مردان را به هم می‌پیوندد بالضروره حاکی از رابطهٔ جسمانی نیست، پیوند روحانی است که حتی ترس و کینه و هرگونه ملاحظه‌یی را هم تحقیر می‌کند. ب

حکایت که در بارهٔ صدر بخاراست و ظاهراً با روایت مربوط به خاندان آل برهان (۲۰۸§ب) پیوستگی دارد به احتمال قوی دارای اصل تاریخی است و مولانا آن را از خاطرهٔ دوران کودکی و سالهای مسافرت در ماوراءالنهر و خراسان باید به خاطر داشته باشد. اما اینکه اصل آن، بدان‌گونه که برخی محققّان پنداشته‌اند[1]، به قصهٔ برهان اسلام و پسرش نظام‌الدین محمد و آنچه عوفی[2] در این باب نقل کرده است مربوط باشد بعید می‌نماید، و به هیچ وجه محتمل به نظر نمی‌آید که مولانا پسر صدر جهان را با «وکیلِ در» او خلط کرده باشد. و این هم که از روی عمد حکایت را بدین‌گونه تقریر کرده باشد بعیدتر می‌نماید، زیرا حکایت اگر در باب عشق فرزند به پدر و حاکی از توبه و بازگشت او به نزد وی می‌بود البته لطف و شوری دیگر داشت و ممکن نبود مولانا از آن صرف نظر کند و آن را به صورت دیگر درآورد و به هر حال عشق بندهٔ خاص در حق خداوند خویش در اقوال مولانا به صورتهای دیگر هم [۱۳] روایت دارد. پ

باری این وکیل، که بندهٔ صدر جهان و ظاهراً شحنهٔ دیوان★ وی بود، در نزد خواجه متهم شد وناچار از بخارا بگریخت و مدت ده سال در اطراف خراسان در دشت و کوه، دور از درگاه صدر متواری ماند. چون با وجود جرمی که از وی سرزده بود به صدر جهان علاقه‌یی آتشین داشت در این غربت و هجران از اشتیاق دیدار صدر بیطاقت شد، وچون بیش تاب فراق نداشت بی‌صبرانه در صدد برآمد روی به بخارا

نهد، ناصحی ملامتش کرد که صدر با بیست چشم ترا می جوید و برای تو کارد تیز می کند، با پای خویش بدانجا چرا می روی، و وقتی در اینجا هیچ کسی بر تو موکّل نیست برای چه خود را به رفتن بخارا ناچار می یابی؟ این ناصح البته نمی دانست که عشقی مرموز و پنهانی مرد را در قید موکّل درونی او می دارد،و مرد هم جز آنکه به این نصیحت جواب لاابالی وار دهد چاره نمی دید،و در هر حال عاشق بیقرار روی به بخارا نهاد. ت

در بخارا نیز که وی حتی قبل از رسیدن یکچند در سواد آن از هوش رفته بود هر کس او را دید تحذیرش کرد که زنهار پیش چشم صدر جهان ظاهر نشود، اما او به این مشفقان هم جواب لاابالی وار داد و عذر آورد که عشق صدر اورا بدان درگاه می کشد و با آنکه می داند همین عشق مایهٔ هلاک او هم هست با آن نمی تواند مقاومت کند. بالأخره هم باچشم تر و باعذر و خاکساری به درگاه صدر روی آورد، لیکن بر رغم آنچه انتظار می رفت وی نه امر به توقیف او نمود نه اشارت به کشتنش کرد، چراکه صدر هم همان روز سحرگاهان به یاد این بندهٔ مهجور افتاده بود و از اینکه او به خاطر گناه خویش از درگاه متواری گشته است دلش بر وی به رحم آمده بود و آرزو کرده بود که بازگردد و از وی لطف و عنایت بیند. گویی همین جذب روحانی صدر جهان بود که آن عاشق را به درگاه صدر کشانیده بود. اشارتی که در قصه به احتمال کشتن و انتظار بازداشتن بندهٔ مجرم می رود مؤید آن است که داستان نمی تواند به رابطهٔ پدر و فرزند مربوط باشد، و صدر جهان قصه هم تنها از اکابر علمای خاندان برهان نیست، لابد از جملهٔ صدور معدودی است که از این خاندان در بخارا ریاست مطلقه و نوعی امارت بالفعل بی منازع داشته اند. ث

به هر حال تا چشم این عاشق مهجور به روی صدر افتاد به سبب شور و هیجان از خویش رفت و -گوئیا پریدش ازتن مرغ جان★. حاضران هر چه کردند تا او را به هوش آرند نتوانستند. بالأخره صدر جهان از مرکب به زیرآمد و با لطف و گرمی او را بنواخت، دستش بگرفت و او را به نام بخواند، و چون عاشق از خویش رفته صدای معشوق بشنید در وجود او — اندک اندک مرده جنبیدن گرفت★. آنچه در آن حال پریشان گفت در کلام مولانا شور و هیجانی بیمانند دارد و با آن پریشانیها هیچ چیز بهتر از آن نمی تواند حال عاشقی هجران کشیده را به زبانی که شایستهٔ یک معشوق فقیه باشد توصیف کند. بالأخره های وهوی و گریه او که در تمام حاضران درگرفت خود مولانا را بعد از سالها که از اصل واقعه می گذشت به شور می آورد و آنچه در پایان داستان به بیان می آید بیشک تاحدی نیز انعکاس احوال خود اوو تجربهٔ

عشقی است که غزلیات آتشین دیوان کبیر را به او الهام کرده است — عشق شمس تبریز—وکیست که اینجا در لحن قصه تأمل کند و در نیابد که در این آیینهٔ کوچک شمس و مولانا هم سایهٔ بیرنگی بر تصویر این عاشق بخارایی انداخته‌اند؟ ج

۲۱۲

قصهٔ مسجد مهمان‌کش هم که مسجد عاشق کش نیز می خوانند★ ظاهراً چیزی از همین تجربهٔ عشق خود مولانا را دارد. وقتی در تمهید نقل آن گوینده خاطر نشان می‌سازد که آنچه پروانهٔ ناپروا را به درون آتش می کشاند عشق است و عشق هر چند در ظاهر آتش و عذاب می‌نماید در واقع جز سرمایهٔ راحت و سرچشمهٔ خوشی نیست، طرز بیانش نشان می‌دهد که از یک تجربهٔ واقعی سخن می گوید و قولش مجرد دعوی نیست. الف

در باب این مسجد که در کنارهٔ شهر ری بود شایع بود هر کس شبی در آنجا بیاساید صبحگاهان مرده‌اش را از آنجا بیرون می‌آورند★. گفته می‌شد در بنای مسجد سحر و طلسم به کار برده‌اند، یا خود پریان در آنجا هستند، و به هر حال مردم عقیده داشتند که باید شب در مسجد را قفل کرد یا بر درش باید نوشت جای مهمان نیست و هر کس شب در اینجا درآید مرگ را در کمین دارد. ب

یک شب غریبه‌یی به شهر آمد و چون قصهٔ این مسجد را شنیده بود در پی آن شد تا صحت و سقم این شایعه را تحقیق کند، و چون مردی مردانه و مرگ ناترس بود هر قدر مردم وی را از اینکه شب در آنجا بسر آرد بر حذر داشتند به گوشش نرفت. و حتی آشکارا اعلام کرد که آوارهٔ سرگشتهٔ سیر از زندگی است و مرگ را در جان خویش شیرین می یابد و از آن هراس ندارد. چون ناصحان در منع و تهدید وی اصرار درگرفتند وی خود را به آن شتر نقاره‌خانه (§ ۱۶۳ت) تشبیه کرد که لاجرم از بانگ طبل کودکی نمی هراسید★ وتأکید نمود که در مسجد می خسبد و از آنچه پیش آید نمی‌ترسد. پ

باری مرد شب در مسجد ماند اما از تأثیر آنچه در این باب شنیده بود خواب به چشمش راه نیافت بالأخره نیمشب آوازی هول شنید — کایم، آیم بر سرت ای مستفید★. این صدا با آنکه پنج کرّت تکرار شد مرد را از جای نبرد. وی بی‌آنکه

۲۱۱/۱— مآخذ قصص /۲۰—۱۱۹ ۲— لباب الالباب، طبع لیدن ۱۷۵/۱

۲۱۱/★ ب: ۳۶۸۶/۳ ~ ت: ۳۸۷۷/۳ ج: ۴۶۱۶/۳، ۴۶۸۷/۳

هیچ وحشت و هراس در دل آرد بانگ برآورد که من نیز — حاضرم اینک اگر مردی بیا★. همان دم طلسم بشکست و از سقف مسجد آن قدر زر فرو ریخت که تا نزدیک در رسید. مرد برخاست زرها برگرفت و تا سحرگاه هر چه ممکن بود از آنجا بیرون کشید و گنجها انباشت. و آنچه ترسنده طبعان و واپس خزان از آن محروم ماندند و حتی جان خویش نیز بر سر آن نهادند برای وی که پای واپس نگذاشت حاصل آمد، و ناپروایی و پایداری وی که تا پای جان تزلزل نیافت پاداش نیک یافت. ت

ظاهر قصه البته مربوط به طلسم و صنعت اهل کیمیاست که با سحر ونجوم و کهانت از یک وادی است[1] و در قصه های عامیانه مثل آنچه در باب شهر زرین وشهر رویین و حکایت گنج سلیمان و نظایر آنها در روایات قصه ها هست [۱۴] مشابهت دارد،و چون در عهد مولانا چنین امور از مقولهٔ علوم سرّی [۱۵] تلقی می شد اینکه وی در صحت آن تردید نکند و در مواضع دیگر مثنوی هم از نظیر این احوال و از هیکل حمایل و سحر و آنچه بندهٔ گریز پا و معشوق رفته را باز می آرد سخن می گوید البته غریب به نظر نمی رسد. اما طرز بیان قصه نشان می دهد که گوینده در اینجا ناظر به سرّ قصه است، و هر چند صورت قصه اشارت به طلسمات ظاهر به نظر می رسد معنی آن ناظر به آن چیزی است که حافظ آن را طلسمات عجایب می خواند[۱۶] و آن جز گنج عزلت که فتح باب ارتباط با دنیای ماورای حس و قطع تعلق از عوالم حسی است (§ ۲۰۳ت) نیست، و شک نیست که وقتی مراد سرّ تمثیل است اعتماد گوینده بر صحت ظاهر ضرورت ندارد، مجرد تصور اعتماد مخاطب کافی است. ث

در هر حال سرّ قصه در اینجا متضمن الزام پایداری در سلوک طریق است که عشق تعبیری از آن محسوب است و البته عشق حزم و مستوری را برنمی تابد،و آن کس که غیر را بر خود می گزینند از اینکه در راه غیر جان خود را به خطر اندازد پروا ندارد. وصال معشوق هم طلسمی است که جز آن کس که می تواند جان را در این راه عرضهٔ خطر سازد آن را نمی توان شکست و شک نیست که آنچه در زیر این طلسم در انتظار عاشق دست از جان شستهٔ بی پرواست زر ظاهر نیست، گنج وصل است که دل طالب را غنی می کند وهر زر دیگر از آن روشنی و تابندگی می یابد و البته آنها که از بیم سختی به طلب گنج مقصود برنمی آیند و به تحذیر ملامتگران از جستجوی آن روی برمی تابند لاجرم از آن بی نصیب می مانند، و از آن میان آن کس که طلسم گنج به نام اوست و نصیبهٔ ازلی او را برگزیده است آنچه را در آغاز محنت و عذاب می بیند بعد از تحمل دشواریها مایهٔ خوشی و سرچشمهٔ راحت می یابد و حال او به داستان موسی می ماند که بر وفق اشارت قرآن کریم (۲۰/۱۲—۹) به دنبال آتش راه وادی مقدس پیش گرفت و آنجا بعد از طی راه آنچه را از دور می دید نار می پنداشت

و خود آن نور بود★. ج

۲۱۳

قصهٔ آن فقیر هم که بی واسطهٔ کسب طالب روزی بوددرمثنوی★ نشان می دهد که دستیابی به این گونه گنج نیز موقوف هدایت است، وبا جهد و زیرکی به دولت معنی راه نمی توان برد. این فقیر مفلس که از محنت بی برگی هزاران تلخی می کشید در نماز و دعا ازخداوند روزیی که بی واسطهٔ کسب حاصل آید درمی خواست.تاآنکه یک شب در خواب چنان دید که گنجنامه‌یی در میان کاغذ پاره‌های همسایهٔ وراق وی هست★، و در خواب به وی گفته شد که باید آن گنجنامه را برگیرد و نشان گنج به دست آرد و هر چند باید در حفظ این راز اهتمام کند اگر قصهٔ گنجنامه اش فاش و پیدا کردن گنج دشواری یابد باید که هیچ نومیدی به خود راه ندهد★ چرا که جز او هیچ کس از آن گنج بهره‌یی نخواهد برد. الف

مرد گنجنامه را یافت و آنجا نشان قبه‌یی بود در بیرون شهر که باید پشت به آن کرد، روی به قبله آورد، تیر در کمان نهاد و هر جا تیر افتاد باید همانجا را کاوید و گنج را یافت. مرد کمانهای سخت آورد و تیرها پرانید و هر جا تیر افتاد زمین را کاوید و بارها زمینها کاوید و نشانی از گنج نیافت. چون به اشارت دستور نومید نشد و روزها این کار خویش را دنبال کرد در شهر پچ و پچ درافتاد و خبر به گوش سلطان رسید.وی گنجنامه بگرفت و بیش از شش ماه به همان دستور به انداختن تیر و کندن زمین پرداخت و چیزی عاید نکرد، آخر نومید شد و گنجنامه به فقیر باز داد. این بار مرد روی به درگاه حق آورد و درخواست تا راز این گنج بر وی حل نمایند. شب هنگام هاتف غیبش الهام داد که ترا گفتند در کمان بگذار، که گفتت زه کمان برکش؟آن کشیدن کمانت فضولی بود، هلا تیر در کمان نه اما کمان مکش و بگذار تا آن تیر از کمان فرو افتد همانجا که تیر می افتد زمین را بکاو که گنج تو همانجاست. ب

اینجا کیست که سرّ قصه را متضمن این معنی نیابد که گنج حقیقت از طالب صاحب دولت دور نیست، آن کس که در جستجوی آن خود را به راههای دور می کشد صاحب آن دولت نیست از این رو از نیل بدان محروم می ماند؟ از همین

۱/۲۱۲– زبیدی، شرح احیا ۲۱۷/۱

۲۱۲/★ الف: ۳۹۲۲/۳ ب: ۳۹۲۳/۳ پ: ۴۰۸۹/۳ ~ ت: ۴۳۲۴/۳، ۴۳۵۳/۳ ج: ۴۳۶۸/۳

روست که گویندهٔ مثنوی حال فلسفی را به حال آن جویای گنج تشبیه می کند که چون تیر خود را به جای دور می اندازد از گنج دور می ماند و گنج را پس پشت می گذارد و هر چه در این راه به گام برهان و نظر افزونتر سیر می کند — از مراد دل جداتر می شود★. پ

۲۱٤

از قصهٔ آن شخص هم که در خواب نشان گنجی را در مصر به وی دادند★ بر می آید که گنج مقصود دور نیست، در خانه است و طلب بیرونی که در جستجوی آن ضرورت دارد برای آن است که نشان آن را در خانه توان یافت. پیداست که تا سالها جستجو در میان نباشد جوینده نمی داند که آنچه از بیگانه طلب می کرده است جز در وجود خود اونیست[۱۷]. این شخص میراثی یافته بود، آن راتمام کرد و زار و فقیر ماند، پس به درگاه حق نالید و چون بخفت در خواب هاتفی به وی ندا درداد — که غنای تو به مصر آمد پدید★. الف

مرد از بغداد که موطن وی بود روی به مصر آورد و آنجا بی خرجی ماند، و چون از گدایی در روز روشن شرم داشت مثل شبگردان دوره گرد شب هنگام به سؤال پرداخت. چون در آن ایام اهل شهر از دست دزدان در هراس بودند عسس در همه جا کسانی را که شبها در شهر می گشتند توقیف می کرد، یا به عنوان دزد می گرفت و به حکم خلیفه به سیاست می رساند. از این رو چون عسسان وی را در کوی وبازار سرگردان دیدند وی را دزد پنداشتند، بگرفتند و بزدند تا به توقیفگاه برند. مرد بانگ و فریاد برآورد که دزد نیست، مردی غریب است و او را بخطا گرفته اند. و چون فریاد و بانگ وی نشانی از راستی داشت حقیقت حال وی را پرسیدن گرفتند و او — قصهٔ آن خواب و گنج زر بگفت★. ب

عسس چون حکایت وی بشنید و دانست که او به خیال گنج از بغداد به مصر آمده است وی را سخت درخور تحقیر و ملامت یافت و او را به عتاب گرفت که هر چند دزد و فاسق نئی باری گول و احمقی، از آنکه من بارها در خواب دیده ام در بغداد در فلان کوی و فلان خانه گنجی هست، چون به چنین خوابها مغرور نشده ام هرگز از جا نرفته ام و تو به یک خواب این چنین ترک وطن کرده یی و از بغداد به مصر آمده یی! پ

۲۱۳/★ الف: ۱۸۳٤/٦ ~ ، ۱۹۱۰/٦، ۱۹۱۵/٦ پ: ۲۳۵۷/٦

طرفه آن بود که آن نشانها که عسس از گنج خواب‌نمای خویش در بغداد می داد نام کوی و خانهٔ او بود و او بر سر گنج از گدایی مرده! دانست که آنچه او در بغداد می جست پیدا کردنش موقوف به آن بوده است که در مصر به دست عسس افتد و او را بزنند وبگیرند و آزار وجفا نمایند. پس چون از دست عسس آزادی یافت راه بغداد پیش گرفت و در جستجوی گنج به خانهٔ خویش روی آورد. و چون به بغداد بازآمد گنج را همانجا که عسس مصر گفته بود پیدا کرد و از لطف خدایی کارش ساز یافت و همچنان حیران بود — زانعکاس روزی و راه طلب★. ت

این انعکاس روزی که به تقریب آن مقصود طالب با وجود درد طلب ازجایی که نه انتظار اوست برمی‌آید نزد مولانا مبنی بر آن است که انسان عجز خویش را درک کند و اسباب را وسیلهٔ نیل به مراد نپندارد.★ البته وقتی حکمت و مشیت حق مقید ومحدود به اسباب نیست، خوف و رجا در انسان باقی می ماند، احتمالِ معجزه و برهان نفی نمی شود و انسان احساس می کند کار حق موقوف اسباب نیست بسا که کژروی به احسان انجامد و خداوند حتی گاه — گمرهی را منهج ایمان کند★. ث

۲۱۵

غیر از این گونه قصه ها که نشان گنج در خواب الهام می شود، در تعدادی قصه های دیگر هم نقش رؤیا در حل مشکلها قابل ملاحظه است، چنانکه هم در قصهٔ پادشاه و کنیزک (§ ۲۰۳ث) و هم در داستان کمپیر کابلی (§ ۲۰۴ب وپ) نیز رؤیا وسیلهٔ حل مشکل است، و صوفیه رؤیای صادقه را از مقولهٔ وحی تلقی کرده‌اند[۱۸] و اشارت کریمهٔ **لهم البُشرىٰ فی الحیاة الدنیا وفی الآخرة** (۱۰/۶۴) را بدان راجع شمرده‌اند[۱]. نمونهٔ دیگر از این گونه قصه ها در **مثنوی** قصهٔ محتسب تبریز است و مردی که از او وظیفه داشت و مولانا که اینجا نیز نقش رؤیا را در نیل به مراد نشان می دهد در عین حال ناظر به این معنی هم هست که اولیای حق بعد از مرگ نیز ممکن است از این راه مشکل مستمندان را حل کنند و به هر حال انسان کامل اگر هم به صورت زنده نیست — صد هزاران زنده در سایهٔ ویند★. الف

این محتسب تبریز، که در روایت مولانا با نام بدرالدین عمر خوانده می شود و قصه او صورتی مشابه در یک روایت مربوط به محتسب مصر دارد[۲]، در نقل **مثنوی**

★/۲۱۴ الف: ۴۲۰۶/۶ ~ ، ۴۲۴۰/۶ ب: ۴۲۷۴/۶ ت: ۴۳۳۷/۶ ث: ۹۶/۶– ۴۱۹۰، ۴۳۴۲/۶

چنان جود و سخایی دارد که حاتم طایی را به چیزی نمی گیرد و اگر تشنه‌یی را دریایی، و ذره‌یی را خورشیدی بخشد اینهمه در چشم همّتش به چیزی نمی آید. چون امید غریبان و وامداران است، از اطراف دیار از هر سو حاجتمندان به نزد او می آیند و حاجت روا می گردند. درویشی که بارها از عطایش بهره یافته است و شاید به امید اکرام خویشتن.را به وام هنگفتی دچار کرده است راه تبریز را پیش می گیرد و امید وی آن است که خواجهٔ محتسب را دریابد و او وام وی را که بالغ بر نه هزار دینار است بگزارد، اما در تبریز ازمرگ محتسب خبر می یابد و از این خبر که مایهٔ یأس اوست بیهوش می شود، و چون به خویش می آید از اینکه امید به غیر حق بسته بوده است توبه می کند و دیگر بار به دل امید می دهد و با خود می اندیشد که چنان خواجه‌یی را غیر خواندن روا نیست و چون ابدال حق از صفات خلق مبدل گشته اند آنها را غیر★ نمی توان خواند. ب

به هر حال از بس درویش غریب در فقدان محتسب می گرید قصه او و وام او مشهور می شود و پایمردی کارگزار، که در تمام شهر برای بازماندگان از هر جا چیزی جمع می آورد، از درد او آگهی می یابد و سخت اندوهگین می گردد و بالأخره دامن همت برمی‌زند و در تمام شهر می گردد و از هر کسی چیزی برای وی می ستاند و با اینحال از تمام شهر بیش از صد دینار نمی‌تواند جمع کند. از این رو دست درویش را می گیرد و او را بر سر خاک محتسب می برد و او بر خاک خواجه بتلخی می گرید و ضمن شکر عطاهای گذشتهٔ اوحال خویش را باز می گوید و از روح محتسب همت در می خواهد. پ

وقتی در پایان این تضرع و دعا مرد غریب از سر گور محتسب بر می خیزد پایمرد او را شب به خانهٔ خویش مهمان می کند، و چون هر دو می خوابند پایمرد خواجهٔ محتسب را در خواب می بیند و او به وی می گوید آن سخنان را که بر سر خاک من گفته شد یک یک شنیدم ــ لیک پاسخ گفتنم فرمان نبود★. در دنبال آن به وی خاطرنشان می کند که من از حال این مهمان غریب هم غافل نبودم، چند پاره گوهر هم که به‌وام وی وفا می کند آماده کرده بودم و در فلان دفتر هم به نام او نوشتم اما اجل مهلت نداد که آن را در خفیه به وی دهم. اکنون آن گوهرها به‌نام او در فلان جاست، وام او را هم ادا می کند و آنچه هم از آن می ماند به او تعلق دارد، هرگونه خواهد خرج کند و ما را به دعای خیر یاد کند. ت

پایمرد که این پیام محتسب، با نشانیهایی که در رؤیا به وی می دهد، اورا سخت خرسند می دارد با شوق و شادی از خواب برمی جهد و خواب خویش را برای

مهمان نقل می نماید و چنان شور و ذوقی در وصف خواجه و جود و احسان او نشان می دهد که اهل خانه را به تعجب و حیرت می افکند، و وام مرد غریب بدین گونه گزارده می آید، و محتسب که از ابدال حق است حتی بعد از مرگ خویش نیز درویش وامدار را دستگیری می کند. اینکه **تلقّی** میراثداران از وصیت و پیام او در دنبال قصهٔ مذکور نیست نه فقط از آن روست که تداعی قصه ها و تزاحمهایی که بالأخره هم دفتر ششم را ناتمام می گذارد بیش از آن است که مجال طرح دنبالهٔ قصه را پیش آورد، بلکه نیز از آن روست که از لحاظ آنچه به سرّ قصه مربوط است داستان تمام است و آنچه بیان آن مراد گوینده است به بیان آمده است، چرا که مولانا با نقل همین مقدار از قصه معاوم می سازد که ابدال حق بر ضمایر و احوال خلق اشراف دارند و حتی مرگ نیز حجاب این اشراف نیست و بسا که مرد حق در گور خفته است و با این حال از صد زنده بیشتر مایهٔ نفع و سود خلق می شود★. ث

۲۱۶

در قصهٔ شب دزدان و سلطان محمود★، سرّ قصه از سلطان غزنه نه فقط یک قطب وقت و یک خلیفهٔ حق می سازد که رمز کریمهٔ **وهو معکم اینما کنتم** (۴/۵۷) در مرتبهٔ خلافت الهی در حق وی صادق می آید★، بلکه در وجود دزد شب هم مظهر بینش و دید عارف راستین را نشان می دهد که جلوهٔ حق را در هر طوری از اطوار تجلی باز می شناسد، و اینکه عارف آن گونه که در این قصه هم به نحو رمزی بیان می شود شفیع قوم خویش می گردد و چون مثل رسول که دیدهٔ ما زاغ — **مازاغ البصرو وماطغیٰ** (۱۷/۵۳) اورا از نظر برغیرحق بازمی داشت★- وی نیز جز به حق ناظر نیست می تواند گناه امت را درخواهد و درخواست او قرین اجابت هم می شود به سبب همین چشم حق بین اوست★. طرح قصه هم در طی کلام به مناسبت اشارت به آن نکته است که هر کس دیدهٔ باطنش گشوده آید جز به مشاهدهٔ حق خرسند نمی شود،و ادراک عارف هر چند حسی است با غیب رابطه دارد و به همین سبب فتور★ و خلل را در آن راه نیست. الف

قصه مربوط به شبگردی در لباس مبدل است که پادشاهان را گه گاه بر مجاری احوال رعیت مجال وقوف و اشراف می داده است و در حکایات شاعران و اهل روایات در باب تعدادی از پادشاهان مشهور نقل آن هست **[۱۹]**. در قصهٔ مثنوی

۲۱۵/۱— رسالة القشیریه /۱۷۵ ۲— مآخذ قصص /۱۴ —۲۱۳

۲۱۵/★ الف: ۳۰۱۳/۶ ب: ۳۱۹۲/۶ ت: ۳۵۲۵/۶ ث: ۳۰۱۲/۶

هم یک شب که محمود غزنه تنها و با لباس مبدل در شهر می گردد به گروه دزدان برمی‌خورد و چون از وی می پرسند کیستی جواب می‌دهد که من نیز یک تن از شماهستم. چون به جمع دزدان می پیوندد هر یک از آنها هنر خاص خویش را عرضه می کند. آن یک مدعی می‌شود که زبان سگ پاسبان را درک می کند، آن دیگر ادعا دارد که از بوکردن خاک می‌فهمد که در نزدیک آن گنج و معدن هست یا نیست، دیگری می گوید که هر کس را در شب تاریک به چشم خویش بنگرد روز روشن به هر صورت که درآید وی را باز می‌شناسد، چون نوبت به سلطان می رسد ادعا می کند که ریش او خاصیت آن دارد که مایهٔ نجات می شود ومی گوید وقتی مجرمان را به دست جلاد دهند — چون بجنبد ریش من ایشان رهند★. ب

چون دزدان نادانسته به همراه سلطان به دزدی می‌روند بانگ سگ که برمی‌آید آن کس که با زبان سگ آشنایی دارد می گوید که این سگ بانگ می‌زند سلطان با شماست. وقتی هم کمندانداز قوم کمند می اندازد و به آن سوی دیوار می روند آنکه بوی خاک را می‌شناسد می گوید این خاک به خزانهٔ سلطان راه دارد. نقب‌زن هم نقب می زند و به خزانه راه می یابد و دزدان زر و زربفت و مال و گوهر هر چه هست برمی گیرند و به جایی پنهان می کنند. سلطان که نهانگاه و منزل و دام و راه قوم را باز می‌شناسد خویشتن را درمی دزدد و از آنها جدا می شود. آنگاه روز که در بارگاه حاضر می‌آید داستان دزدان را باز می گوید و سرهنگان دیوان را می‌فرستد تا دزدان را می گیرند و دست بسته به دیوان سلطان می آورند. پ

در بین دزدان آنکه هر کس را شب به چشم خویش ببیند روز وی را به هر صورت که درآید می‌تواند شناخت سلطان را در همان دم به جا می آورد، پس روی به وی می کند که آن هنرهای ما جز بدبختی برای ما حاصل نیاورد و مثل جان که در بند آب و گل محبوس است گرفتار گشته‌ایم، اینک نوبت تست — کز کرم ریشی بجنبانی به خیر★. بدین گونه شفاعت این مرد که دیدِ اهل معرفت دارد مایهٔ نجات یاران می‌شود، و البته لطف و شرم سلطان هم اجابت این درخواست را برای وی ممکن می سازد، و این آن چیزی است که جنباندن ریش سلطان رمزی از آن است. ت

درست است که سلطان بر موجب بعضی روایات [۲۰] کوسه بوده است[۱] اما مولانا اگر هم به این روایتها ناظر نبوده است محقق است که از ریش جنبانیدن وی نظر به همت و عنایت دارد و ظاهر قصه مراد نیست. همچنین با توجه به این نکته که در طی قصه دزدان‌شب رمز نفس وعقل، گنج سلطان اشاره به معرفت، و سلطان کنایه از حق می تواند بود، این معنی که سلطان در اینجا خود را یکی از همان دزدان نشان

می دهد، قطع نظر ا ز اقتضای ظاهر حکایت، به احتمال قوی باید اشاره‌یی به مرتبهٔ معیّت باشد که اشارت کریمهٔ **فهو معکم** در کلام مولانا ناظر به آن است. ث

در این مفهوم اخیر هم هر چند اشتمال بر رمز معیّت حق، چنانکه سلطان ولد[۲] نیز اشارت دارد، نشان می دهد که حق در تمام اعمال و افعال ما با ماست و هیچ دقیقه‌یی از احوال ما بر وی پوشیده نیست، باز هر یک ازآنها در آنچه می کند مسؤول و مأخوذ است و معیّت حق با اراده و اختیار محدود انسانی منافات ندارد. راست است که در مفهوم معیّت هم عالم با حق در مرتبهٔ وجودْ غیر موجود محسوب است و معیّت از جانب حق است که هر چند موجود می نماید وجودش از اوست [۲۱]، لیکن این معنی هم ذریعه‌یی برای نفی مسؤولیت از انسان نیست، و از قصه برمی آید که در هر حال آنچه موجب فلاح نهایی انسان است اعمال خود وی یا حیلتها و زیرکیهای وی نیست، فقط عنایت حق است، و از بین خلق هم تنها آن کس که خدا را در همهٔ اطوار و احوال باز می شناسد می تواند برای خود ودیگران بر درگاه حق شفاعت نماید و موجب نجات آنها گردد. ج

۲۱۷

از قصه هایی که در مثنوی راجع به سلطان محمود غزنوی آمده است آنچه در باب محبت او به غلامش ایاز (وفات: ۴۴۹) به بیان می آید غالباً ذوق عشقی واقعی دارد که از شایبهٔ هواجس نفسانی خالی است. با توجه به آنکه ایاز در این قصه ها غالباً رمز انسان کامل و محبّ صادق محسوب است، و سلطان هم مظهر و رمز کمال وجلال مطلق به شمار است، رابطهٔ محبتی که بین آنها هست مفهوم محبت بین عبد و حق را که صوفیه بر اشارت کریمهٔ **یحبّهم ویحبّونه** (۵/۵۴) مبتنی کرده‌اند تبیین می کند، و این طرز تلقی ازمحبت پادشاه غزنه و غلام ترکمانی خویش نه فقط در کلام عطار و سعدی هم هست بلکه در سوانح احمد غزالی هم قریب به همین معنی آمده است. الف

۱/۲۱۶– سیاستنامه /۳۴　　۲– ولدنامه / ۳۸۲ ~

۲۱۶/★ الف. ۲۸۱۶/۶ ~ ، ۷/۶– ۲۸۵۶. ۲۸۶۱/۶، ۲۸۵۹/۶،

۲۸۱۴/۶　　ب: ۲۸۳۸/۶　　ت: ۲۹۰۹/۶

البّته اشارتی که به این عشق در یک قصیدهٔ فرّخی و در یک حکایت **چهارمقاله** هم هست جنبهٔ نفسانی آن را نفی نمی کند، و برخی دیگر ازامرای دستگاه سلطان نیز در اوایل حال گه گاه منظور وی بوده اند، ابوالنجم ایاز — نام وی آیاز یا آیّاز و ایاس هم آمده است — هم در دستگاه سلطان بعدها به مرتبهٔ امارت رسیده است و در عهد مسعود هم منشأ خدمات شده است[1] و مسعود هم با آنکه به کفایت وی در بعضی خدمات اعتمادی نداشته است او را بدان سبب که به قول وی «عطسه» پدرش بوده است مشمول رعایت و عنایت می داشته است[۲۲] و اینهمه نشان می دهد که محبت سلطان در حق وی در دربار سلطان به چشم امری که موجب طعنی در حق وی بوده باشد تلقی نمی شده است. ب

این نکته که وی بیش از آنکه به جهت زیبایی فوق العاده یی مورد علاقه سلطان واقع شده باشد مخصوصاً به سبب خردمندی و زیرکی خویش و رعایت آداب خدمت و اظهار اخلاصْ محبوب وی واقع گشته است در **چهارمقالۀ** عروضی[2] و همچنین در یک حکایت بوستان سعدی[3] نیز هست[۲۳]. پ

در **مثنوی** هم حکایت پوستین و چارق، و قصه گوهر شکستن ایاز در عین آنکه سرّ آنها متضمن لطایف عرفانی در نفی خودی و در تسلیم به حکم حق است، همین توجه وی را به رموز خدمت و التزام اورا در اخلاص نشان می دهد،و شک نیست که همین اشتهار او در لوازم خدمت باید سبب شده باشد که صوفیه مخصوصاً عطار ومولانا وی را همچون مظهر عارف فانی ومحبّ صادق تلقی کرده اند. با آنکه حکایات مربوط به ایاز، که منظومهٔ عاشقانه یی هم بعدها به زلالی خونساری شاعر عهد صفوی الهام کرده است، در شعر و ادب سنتی تأثیر قابل ملاحظه یی از خود بر جای نهاده است. حکایات **مثنوی** در این باب لطف و اهمیت دیگر دارد، و مخصوصاً احوال ایاز نشان می دهد که عارف مستغرق شهود فناست، غرور هستی عاریت او را به دام «خودی» نمی اندازد، و چون جز «حق» هیچ چیز نمی بیند در مقابل حکم او هرگونه مصلحت بینی را هم که خود نشانه یی از «خودی» است نفی می کند. ت

۲۱۸

مضمون قصهٔ پوستین و چارق★ که مبنی بر لزوم اجتناب از غرور

۱/۲۱۷ – تاریخ گردیزی /۷۴–۷۵ ۲ – ۳۴/ ۳– طبع فروغی، ۱۲/۱۳۱۶–۱۱۱

جاه و منصب و توجه به تبدّل و تغیّر احوال عالم است در یک حکایت راجع به جولاهه‌یی که وزیر شد نیز منقول است[۱]، اما آنچه در **مثنوی** است با پاره‌یی تفاوت در **کشف الاسرار** میبدی[۲] هم هست. و هر چند این روایت با آنچه در **مصیبت‌نامهٔ** عطار در این باب هست تاحدی نزدیک می‌نماید، مأخذ **مثنوی** به احتمال قوی همین صورت مذکور در حکایت عطار[۳] باید باشد. معهذا تداعیهای لطیف و نکته‌سنجیهای دقیق که در روایت مولانا هست لطف خاصی به نقل **مثنوی** می‌دهد و این جزئیات اصل حکایت را که نزد مولانا گنجی آکنده از راز است★ از سطح لطایف ا خلاقی به اوج اسرار عرفانی ارتقا می‌دهد. الف

باری ایاز که غلام محبوب و امیر مقرب سلطان غزنه است در درگاه وی حجره‌یی خاص دارد که همه روز پنهانی به آنجا می‌رود و کسانی که شاهد این پنهان رفتن او به آن حجره هستند، به گمان آنکه آنجا سیم و زری هست و وی حتی از سلطان‌هم که خداوند اوست آن را پنهان می‌دارد، صورت حال را به محمود گزارش می‌دهند و هر چند سلطان در حق او گمان بدی به دل راه نمی‌دهد باز برای آنکه به حاسدان نشان دهد که سوءظن بیجا دارند به یک تن از این امیران حکم می‌کند تا نیمشب به آن حجره رود و هر چه را در آنجا بیابد یغما نماید و بدین‌گونه سرّ پنهان ایاز را فاش سازد. ب

اینان به در حجره می‌آیند قفل بر می‌گشایند و چون جز چارقی دریده و پوستینکی پاره چیزی در آنجا نمی‌یابند پیش خود می‌پندارند که چارق و پوستین در اینجا جز برای تزویر و روپوش نیست، پس سیخ و افزار می‌آورند و هر حفره‌یی را می‌کاوند و هر گوشه را زیر و رو می‌کنند اما هیچ چیز دیگر پیدا نمی‌کنند و گردآلود و شرمسار پیش سلطان باز می‌گردند، و چون سلطان می‌پرسد که حال چیست و از آن حجره چه غنیمت آورده‌اید از خجلت خویش به پوزش درمی‌آیند و درمی‌خواهندتاسلطان هر چه مصلحت داند در حقّ آنها حکم کند ــ اگر خواهد عقوبت راند وگر خواهد عفو نماید. پ

اما سلطان درخواست آنها را رد می‌کند که این امر تعلق به ایاز دارد و این جنایت بر عِرض او رفته است و هیچ کس جز او در این باب حکم نتواند کرد. ایاز هم که آنجاحاضر است عذر می‌آورد که در پیش سلطان وجود او قدری ندارد و نمی‌تواند در این باب حتی چیزی بر زبان آرد از آنکه ــ با وجود آفتاب اختر فناست★. ت

وقتی از اشارت ایاز معلوم می‌گردد که آن خلوت کردن وی با پوستین و

چارق از آن روست که می خواهد غرور هستی و جاهٔ وی را دچار مستی نسازد و از اصل خویش بیخبر و غافل ندارد، مدعیانْ نارواییِ سوءظن خویش را درک می کنند. مثنوی هم نشان می دهد که حال ایاز و پوستین و چارقش هم تصویری از حال انسان است و انسان نیز که اصل او جز خون و نطفه‌یی نیست★ هر چه دارد از عطای حق دارد و خود او را با چنان اصل پست دعوی هستی نمی‌رسد. وقتی از تقریر این نکته‌ها حقیقت حال ایاز معلوم می گردد پیداست که حاسدان و مدعیانش از سوءظنّ خویش تا چه حد دچار تشویر می گردند. ث

به هر حال ایاز مفهوم اخلاص اهل معرفت را در اینجا در آنچه مؤلف **چهارمقاله**[۴] از آن آداب مخلوق‌پرستی می خواند تمثیل می کند، و به زبان رمز معلوم می دارد که هستی «عبد» در پیشگاه حق چیزی جز«نیستی »او نیست و تا وقتی وی این نیستی را، که پوستین و چارق کنایه‌یی از آن است، در پیش چشم ندارد خود را بدرستی نمی‌شناسد و گویی اینکه **مَن عَرَفَ نفسَه فقد عَرَفَ ربَّه** گفته‌اند توجه به همین نیستی را الزام می کند★. ج

۲۱۹

قصهٔ ایاز و گوهر شکستن★ را گویندهٔ مثنوی ظاهراً از مقالات شمس اخذ کرده باشد[۱]، اما عین آن با پاره‌یی تفاوت در **مصیبت‌نامهٔ** عطار[۲] هم هست، جز آنکه در روایت عطار آنچه شکسته می شود گوهر نیست، جام لعل است، ونام ایاز هم مثل آنچه گه‌گاه شیوهٔ عطار است به صورت «ایاس» ذکر می‌شود، و تفصیلهایی هم که در باب خشم سلطان بر کسانی که حکم شکستن را انجام نداده اند در مثنوی آمده است در قصهٔ عطار نیست. الف

در قصهٔ مثنوی سلطان یک روز که ارکان دولت در درگاه وی حاضرند گوهری درخشان از جیب بیرون می آورد، به دست وزیر می دهد و می پرسد بهای این گوهر چند است، وزیر جواب می‌دهد بیش از صد خروار زر می ارزد، سلطان می گوید اکنون آن را بشکن، اما وزیر عذر می‌آورد که چنین گوهری مثل ندارد

۱/۲۱۸ – مآخذ قصص /۱۷۳ ۲– ۵۸۷/۳ ۳– مصیبت نامه ۱۱/۱۰
٤–/۳٤
★/۲۱۸ الـف: ۱۸۵۷/۵ ~ ، ۱۹۱۸/۵ ت: ۲۱۳٤/۵ ث:
۲۱۱۵/۵ ج: ۲٤/۵–۲۱۱۳

چگونه آن را تبه سازم! سلطان وی را تحسین می کند و خلعت می دهد. ساعتی بعد آن را به حاجب می دهد و قیمت آن را می پرسد و چون او می گوید به قدر نیمی از تمام مملکت می ارزد سلطان حکم می کند که آن را خرد کند و او نیز بهانه می آورد که این کار به خزانهٔ سلطان زیان می رساند و سلطان هم وی را تحسین می کند و خلعت می بخشد. و باز ساعتی دیگر آن را به امیری می دهد، و او و امیران دیگر هم هر یک که سلطان گوهر را به وی می دهد و از وی می خواهد تا آن را بشکند از این کار خودداری می کند و بدین گونه پنجاه شصت تن امیر همان حرف وزیر را می گویند، در اجرای حکم سلطان بهانه می آورند و آنچه را وزیر در این باب گفته بود بتقلید تکرار می کنند. ب

بالاخره نوبت به ایاز می رسد، و چون سلطان بهای گوهر از وی می پرسد می گوید بیش از آن است که من توانم گفت، اما چون سلطان حکم می کند که آن را بشکند سنگهایی را که از پیش در آستین جامه دارد بیرون می آورد و بی تأمل گوهر را می شکند. برای وی تأخیر و تعلّل در اجرای حکم ممکن نیست و اینکه از پیش برای شکستن گوهر سنگ در آستین نهفته است نشانی از آمادگیش در اجرای هر گونه حکم است. درست است که چیزی مثل رؤیا او را از چنین حکمی که ممکن بود از جانب سلطان شود آگاه کرده بود⋆ اما او در سرّ قصه مظهر عارف واقعی است، عارف هم معرفتش شناخت مجرد نیست، باز شناخت و اَخیر اِدراکین است از این رو از آغاز⋆ چیزی از مضمون حکم سلطان را که رمزی از وجود حق است می باید دریافته باشد و البته حال وی متوقف بر خوف و رجا هم نیست. پ

وقتی ایاز گوهر خاص را می شکند از امیران مجلس بانگ و فغان برمی آید که چنین گوهر را بی تأمّل چرا شکست. اما ایاز به آنها، که خود با شانه خالی کردن از شکستن گوهر در حقیقت گوهرِ حکم سلطان را شکسته بودند، عتاب می کند که آیا امر سلطان بیشتر بها دارد یا این گوهر؟ آخر شما به جای آنکه نظر به سلطان داشته باشید ناظر به گوهر بوده اید، و آن کس که سلطانِ جان را رها می کند و گوهر بیجان را می گیرد البته جانی بی گوهر است⋆ و چنین جانی که شماراست خود چه ارج و بهایی دارد؟ و پیداست که این اتهام برای سلطان تردیدی در ضرورت کشتن این امیران عاصی باقی نمی گذارد. ت

اینجا امیران از خجلت سر فرود می افکنند و با تأسف از این غفلت که بر دست آنها رفته است به عذرخواهی می پردازند، سلطان هم اشارت به جلاد می کند تا همه را هلاک نماید لیکن ایاز در پیش تخت به شفاعت و نیاز درمی آید و عفو آنها

راالتماس می کند و در عین حال از همین شفاعتگری خویش نیز عذر می خواهد و از اینکه در عالم بندگی همین عذرآوری هم نشانهٔ هستی و مخالف ترک دعوی است باز خود را مجرم می یابد★. در اینجا مولانا چنانکه سلطان ولد هم خاطرنشان می کند[3] موضع انبیا و اولیا را به طور رمزی در حال ایاز، و موقع علمای رسوم و متکلمان حکما را در احوال امیران تصویر می کند، والبته اولیای حق را در آنچه به امر او مربوط است هرگز اندیشهٔ چون و چرا به خاطر نمی رسد و جز با تسلیم و سکوت با امر حق روبرو نمی‌شوند چرا که، برخلاف داعیه‌داران، از خودی خود رسته اند ونشانی از خودی خویش در میان نمی بینند. ث

در هر حال، ایاز در اینجا رمزی از عارف کامل را تصویر می کند که در اجرای حکم حق و التزام آنچه لازمهٔ عبودیت ربّ خویش است گوهر خودی خود را می‌شکند و بکلی ازسر انانیّت خویش برمی‌خیزد، در واقع طرز رفتار وی نشان می دهد که کمال حال عبد جز در نیل به مقام فنا و رهایی کامل از وهم «خودی» مستعار وی نمی تواند بود. ت

۲۲۰

در داستان شاهزادگان و قلعهٔ ذات‌الصور★ که آخرین قصهٔ طولانی بزرگ **مثنوی** است [۲۴] و هر چند قصه های متعدد دیگر بر شیوهٔ قصه در قصه ضمن آن به نقل می آید خود آن ناتمام می ماند، مولانا بار دیگر مسألهٔ سیر سالک ورهایی از خودی را که شرط نیل به مقصد و در عین حال موقوف به هدایت و دستگیری مرشد است طرح می کند،و این نکته پایان **مثنوی** را دوباره به مضمون آغاز آن که در قصهٔ پادشاه و کنیزک به دنبال ابیات نی نامه مطرح بود برمی گرداند. الف

در اینجا گویندهٔ **مثنوی** تفاوت مراتب سالکان را در نیل به مقصد نشان می دهد و معلوم می دارد که هر طالبی به مقصد و منزل نایل نمی‌شود و در نیل به مقصد جذبهٔ حق و هدایت شیخ و مرشد هم لازم است. از سه تن پسران پادشاه هم که در این قلعهٔ ذات‌الصور به نقش دختر پادشاه چین دل می بازند، شاهزادهٔ بزرگین و میانین با آنکه در این راه جان خود را به خطر می اندازند چون ازهدایت مرشد محروم مانده‌اند نیل به وصال برایشان حاصل نمی شود، اما پسر کوچکین به هدایت حق و

۲۱۹/۱ــ مآخذ قصص /۱۹۳ ۲ــ ۳/۲۳ ۳ــ ولدنامه /۳۴

۲۱۹/★ الــف: ۴۰۳۵/۵ ~ پ: ۴۰۵۷/۵، ۴۰۶۶/۵ ت: ۴۰۷۹/۵ ث: ۴۱۵۱/۵ ~

دلالت مرشد راه به مقصد می برد. معهذا چون حال او که حال وصول است در حوصلهٔ عبارت نمی گنجد، قصه این شهزادگان هم در **مثنوی** به سر نمی رسد و مولانا، چنانکه در خاتمهٔ ولدی مثنوی ازکلام پسرش سلطان ولد برمی آید، عمداً به خاموشی پناه می برد و می گذارد تا باقی قصه بی واسطهٔ زبان گفته آید و آن هم — در دل آن کس که دارد نور جان. ب

این پادشاه، که قلعهٔ ذات الصور در قلمرو ملک اوست، سه فرزند دارد که هر یکی از آن دیگر در هر کمالی ستوده‌تر می نماید. وقتی این هر سه تن در مملکت پدر عزیمت سیر و سفر می کنند و برای دستبوسی و وداع پدر می آیند پادشاه به آنها خاطرنشان می سازد که هرجا خواهید بروید اما الله الله از آن قلعه ذات الصور که آن را دژ هوش ربا می خوانند — دور باشید و بترسید از خطر★. اینکه گویندهٔ قصه در اینجا یادآوری می کند که اگر پدر این سخن را به آنها نمی گفت آنها به آن قلعه نمی رفتند★ به این حکمت تجربی که در اشارت مثل گونه: **المرءُ حریصٌ علی ما مُنِع** می آید نظر دارد★. اما از این نکته که در روایت مذکور در **مقالات شمس** هم عین این اشارت هست[۲۵] در این باب که مأخذ مولانا در نقل قصه همین روایت شمس باید باشد[۱] جای تردید باقی نمی ماند. پ

پسران پادشاه بر رغم وصیت پدر بدان قلعه درمی آیند. این کنجکاوی حریصانه، که منع و تحذیر انگیزهٔ آن می شود، یک نمونه از آن گونه کنجکاوی است که منجر به گناه و پشیمانی می شود و آنها را که کنجکاوی به جستجویشان وامی دارد دستخوش وسوسهٔ شیطانی نشان می دهد. باری، از آنچه مولانا در وصف قلعه می گوید که پنج در به عالم حس ظاهر و پنج در به سوی عالم باطن دارد★ پیداست که از همان آغاز داستان ورای صورت قصه هم معنی رمزی منظور است و پادشاه و پسرانش هم مثل خود قلعه معنی رمزی دارند. اماآنچنان که در ظاهر قصه می آید، شاهزادگان در قلعه در بین آن همه صورتها و تمثالها که آنجاست صورتی با حسن و شکوه می یابند و چنان به عشق آن صورت دل می بازند که از آمدن به قلعه و از نَنیوشیدن وصیت پدر پشیمان می گردند. با اینهمه در صدد برمی آیند تا بدانند آن صورت از کیست. در این باره تفحّص بسیار می کنند و عاقبت شیخی بصیر★ آن را از برای ایشان کشف می کند و معلوم می سازد که آن صورت به دختر پادشاه چین تعلق دارد، هیچ کس بدو راه ندارد و پادشاه چین نیز در بارهٔ او چندان غیرت دارد که نام دختر را هم در پیش او نمی توان برد. ت

شهزادگان چون در کار آن نقش و این عشق به حیرت و درماندگی دچار

می‌شوند سرانجام به پیشنهاد برادر بزرگین ملک پدر را رها می کنند و به صوب دیار چین عزیمت می‌نمایند. برادر بزرگین که طاقت صبر ندارد به رغم آنچه برادرانش بر سبیل نصیحت به وی می گویند به درگاه پادشاه چین می‌رود،و بدین گونه بی‌آنکه در این راه مرشد و رهبری برگزیند خویشتن را تسلیم خطر می‌سازد. اما چون نزد پادشاه چین می رود مغلوب هیبت او می گردد و پیش از آنکه جرئت و فرصت اظهار مطلب بیابد از سوز و درد شوق جانش به لب می‌رسد و بی‌آنکه از صورت معشوق نشان گیرد در عشق و خموشی جان می‌دهد و با معنی آن اتصال می‌یابد★. ث

برادر میانین که بر جنازهٔ او حاضر می آید مورد تفقّد پادشاه می‌شود و از لطف وی غنایم غیبی و لطایف عینی برای وی حاصل می‌شود، اما وسوسهٔ استغنایی در باطنش پدید می آید★ و اندیشه خودنگری او را به ناشکری می کشاند از این رو از نظر پادشاه می افتد وبی‌آنکه پادشاه خواسته باشد باطن وی زخم می‌خورد، بدین سان او نیز مثل برادر بزرگین از زخم غیرت پادشاه جان در سر کار عشق می کند★. ج

البته مشکلی که در راه این دو برادر هست آن است که می‌خواهند بی‌هدایت مرشد به مقصد راه برند و از اسرار طریق هم وقوف ندارند. اینکه بعضی شارحان این هر دو را بترتیب رمزی از نفس ناطقه و عقل نظری خوانده‌اند[۲] از آن روست که نفس ناطقه به مجرد رهایی از قید تن به کمال می رسد و ورای آن کمالی نمی‌جوید، عقل نظری هم چون آفتها و حجابها دارد راه به کمال ندارد و دورباش غیرتِ حقْ وی را به سراپردهٔ وصل راه نمی‌دهد، و از همین روست که این دو برادر محروم می‌مانند و راه به مقصد نمی‌برند. ظاهر قصه هم که دنبالهٔ آن در **مثنوی** مجال بیان نمی‌یابد اما در روایت شمس هست نشان می‌دهد که این دو برادر ازمطلوب خویش نشانی ندارند وحتی نام دختر را هم نمی‌توانند پیش شاه بر زبان آرند، چرا که از دختر جز همان نقش که در قلعه بوده است نشانی ندیده‌اند، و شاه هم از غیرتی که در کار دختر دارد هر کس به خواستگاری وی می رود اگر نتواند وجود او را ثابت کند بدو مجال نمی‌دهد و به تیغ قهرش هلاک می‌سازد، و بدین گونه برادر بزرگین و میانین که بی‌هدایت رهبری راهدان به جستجو برمی‌آیند و نشانی از معشوق ندارند البته از نیل به مراد محروم می‌مانند و جان در سر این کار می نهند. ج

اما برادر کوچکین که دیرتر از دیگران به جستجو برمی‌خیزد، مثل آن کس که چون کاهلترین پسران پدر بود مال او به وی رسید، به صورت و معنی راه می‌یابد★. داستان این پسر کوچکین را مولانا ذکر نمی کند و دفتر ششم **مثنوی** قبل از طرح قصهٔ او ناتمام می ماند★، معهذا در **مقالات شمس** دنبالهٔ سرگذشت او را می توان

خواند. در روایت شمس می گوید پسر بزرگین دعوی کرده بود که من نشان دختر بیارم، عاجز آمد، او را مثل بسیاری دیگر که این دعوی کرده بودند کشتند. پسر دوم نیز همچنان کشته شد اما پسر کوچکین شرط کرد که نشان بیارد، در طلب می ایستد، دایه را بر صدق او رحم می آید، او را دلالت می کند تا گاوی زرین بسازد و در اندرون گاو برود تا به حیله ها در کوشک دختر راه یابد و بدین سان روبند دختر را برمی گیرد و نشان وی را بدست می آرد [۲۶]. بدین گونه آنچه پسر کوچکین را به وصال معشوق می رساند دلالت دایه است، که وجود او رمزی از وجود شیخ و مرشد به نظر می رسد و حکم طبیب الهی را در قصهٔ پادشاه و کنیزک دارد. ح

قصه با آنکه ناتمام می ماند معلوم می دارد که نیل به مطلوب بی آنکه طالب از سر وجود خویش برخیزد و از حیله و تدبیر خود خالی شود و خود را به ارشاد و هدایت مرشد رهبری تسلیم کند حاصل نمی شود، و شک نیست که تسلیم به شیخ هم بدون فنای از وجود و دعوی خویش ممکن نیست و بدین گونه مثنوی از آغاز تا فرجام خویش نشان می دهد که راه نیل به حق راه فناست، اما احوالی که در سلوک این راه پیش می آید در حوصلهٔ سخن نیست، به عمل حاصل می آید، و از همین روست که با این قصهٔ ناتمام مثنوی به پایان می رسد، و داستان طولانی هجران و خون جگر که از شکایت نی آغاز می شود به پایان نمی رسد. خ

بدین گونه هم قلعه ذات الصور در پایان دفتر ششم رمزی از حال انسان را تقریر می کند و هم داستان پادشاه و کنیزک تصویری از حال وی را به بیان می آورد، چرا که در قصهٔ ذات الصور وجود انسان همان قلعه یی است که پنج در به عالم باطن — بحر — و پنج در به عالم ظاهر — برّ — دارد*، و در قصهٔ کنیزک و پادشاه هم وجود انسان حال کنیزک را دارد که تعلق به عالم ظاهر و آنچه زرگر تجسّم آن است وی را از نیل به کمال ممکن باز می دارد. و بدین سان همچنانکه وجود انسان مرآت عالم اکبر است در مثنوی هم که در مرتبهٔ خود عالم اکبر محسوب است قصه که حکم عالم اصغر آن را دارد آیینهٔ آن به شمار می آید و اینجاست که قصهٔ مثنوی هم مثل آینه کاشف از آن وجلوه گاه حقایق و اسرار مخفی و مکتوم آن شمرده می آید. د

این است نقش قصه های مثنوی که مثل آینه یی زدوده حقایق مستور آن را در انعکاس سرّشان بی نقاب می کند. سبک بیان آنها هم بر رغم برخی پیچیدگیهای عمدی جلای آینه را دارد و مثل آینه رنگ بیرنگی را به خاطر می آورد که هر چند در ظاهر سفید می نماید در واقع جز ترکیبی از تمام الوان نیست. همین سادگی وصفاست که طعّانهٔ کوته بین معاصرش را به خاطر آنکه زیاده با تیرگی و ابهام

بحاثان غامض گوی انس دارد به وحشت و تردید می اندازد و چون آن گونه ابهام آمیخته به ایهام را که خاص سبک بیان مولاناست درک نمی کند آن را عاری از تحقیق و تعمیق می پندارد. اما طعنی هم که بر این سبک بیان و آنچه در ورای آن مستور است دارد بکلی بیوجه نیست، چرا که **مثنوی** بیش از آن با تمام انسانیت و با آیندهٔ انسانی ارتباط دارد که اندیشهٔ محدود او قادر باشد آن را تحمل کند. ذ

به رغم طعنی که اهل حسد بر این شیوهٔ مولانا درنقل قصه و تمسک به امثال دارند، خود وی آن را وسیله‌یی می یابد که از طریق آن می تواند آنچه را در خاطر عام خلق نامعقول می نماید معقول فرانماید[3] و همچون امری که خود قصه شاهدی بر امکان تحقق و وقوع آن است برای اذهان عام قابل ادراک سازد، و آنچه را از آغاز تا پایان بی پایان **مثنوی** در تقریر شور و اشتیاق روح به مبدأ و در الزام مخاطب به هدایت غیبی از تجربهٔ روحانی خویش به خاطر دارد در طی قصه هایی، که از داستان پادشاه و کنیزک تا قصهٔ شهزادگان ذات‌الصور هر یک به نحوی نقد حال ما را تصویر می کند، به بیان آرد و در تمام **مثنوی** نالهٔ نی را به نوا آرد و شور و شوق عارف از خود خالی گشته را در جستجوی بازگشت به ماورای اقلیم خودی در تمام آفاق **مثنوی** منعکس نماید. ر

سکوت روزهای پایان عمر قصه گوی که آخرین قصه اش را بی‌سرانجام و ناتمام رها می کند نشانه‌یی از استغراق نهایی او در ورطهٔ فنا و از خود رهایی است. این خاموشی قبل ازمرگ که در خاتمهٔ ولدی هم از آن سخن می رود آثارش از اشاره‌یی که در **فیه‌مافیه** به بیمیلی و فتور طبع گوینده در شعر و شاعری هم هست پیداست[4]. در این آخرین لحظه های قبل از سکوت نهایی است که مولانا نیز مثل آنچه دانته در آخرین لحظه های سیر در بهشت اعلی تجربه کرد[5] احساس می کند نیروی بیانش در تقریر آنچه دریافت اوست محدود می نماید و دریافت او هم در مقابل آنچه هست، و هست هر هست جز از آن نیست، رنگ می بازد. ناچار از بیزبانی و بیخودی به اقلیم خاموشی پناه می جوید و اگر چیزی در این لحظه ها بر زبان می آورد نیز شاید جز ابیات یک غزل خداحافظی جاودانه، که ظاهراً به مناسبت دیگر قبلاً به نظم آمده باشد [۲۷]، چیزی نباشد. ز

۲۲۰/۱– مـآخذ قصص /۲۱۷ ۲– شـرح اسرار /۵۰۷ ۳– **فیه‌مافیه** /۱۶۶ ٤– همان کتاب/۷٤ ۵– بهشت/۳۳

۲۲۰/★ الف: ۳۵۸۳/٦ ~ پ: ۳٦۳۵/٦، ۵/٦–۳٦۵٤، ۳٦۹۹/٦ عنوان ◄

۲۲۱ حکایت و شکایتی که مولانا جلال‌الدین محمد مولوی بلخی رومی از زبان نی سر می کند و تمام **مثنوی** جز تطویل و تمدید همان ابیات نخستین آن نیست[۱]، قصهٔ جداییهاست، جدایی روح عارف که داستان او پر از اسرار روحانی است و با آنچه در این حکایت منعکس می کند آرزو دارد خود را از این تبعیدگاه دنیای حسی به عالمی که مبدأ و منشأ اوست برساند. مهجوری و مشتاقی او که اسرار سرنوشت او و سیر و سلوک اوست از اینجاست و شکایت و حکایتی که از دوری نیستان — اقلیم روح و قلمرو اسرار— سر می کند نیز جز قصهٔ این فراق و اشتیاق نیست. این شور و درد را مولانای روم هم در غزلهای پرذوق و حال **دیوان شمس** به زبان عشق و شیدایی تقریر می کند و هم در خود **مثنوی** ضمن دقایق معنوی به بیان می‌آورد، و البته عمق و دقتی که در این گونه سخنان وی هست چنان قوّت و صلابتی دارد که فهم آن از عهدهٔ هر کس برنمی‌آید و بسا که شور و غلبهٔ آن در حد طاقت و حوصلهٔ اهل حس وخوکردگان به بحث عقل نظری هم نیست. الف

معهذا از این طوفان سحاب که در سراسر **مثنوی** می جوشد و موج می زند و حتی تشنگانی را که حوصله‌یی دریانوش ندارند با شور و هیجان خویش از خود می رماند و محروم و تشنه کام می گذارد، آنها که ترک خورد آب هم برایشان ممکن نیست و با جرعه‌یی چند می توانند تشنگی خود را فرو نشانند چیزی از جوش و طراوت حیات بخش این طوفان معانی را در جرعهٔ زلالی که قصه و داستان و تمثیل وحکایت نام دارد در می یابند، و بدین گونه است که قصهٔ **مثنوی** می تواند راه پنهانی برای ورود به اقلیم بی پایان اندیشهٔ مولانا شود و گوشه‌یی از آن افقهای روشن و ناپیدا کران را در رمزی که ورای ظاهر قصه و فراسوی دنیای محدود حس و مجاز هست بر آن کس که از راه معانی و لطایف نمی تواند به اوج آفاق **مثنوی** دست بیابد آشکار نماید. ب

قصه‌پردازی که از زبان نی سخن می گوید و قصهٔ او هم قصهٔ ماست «نقد حال ما» را در قصهٔ کنیزک و پادشاه (§ ۲۰۳ ث ومابعد) تقریر می کند، و از آنجا که لازمهٔ قصه اِتباع خبرها و در پی آوردن سخنهایی است که راست و دروغ را احتمال می کند[۲۸]، در ضمن هر قصه قصه‌های دیگر تداعی می کند و قصه در قصه می آورد و از دفتر اول **مثنوی** تا آنجا که دفتر ششم روی به پایان دارد قصه

←

ت: ۶/۵–۳۷۰۴، ۶/۳۷۸۷ ث: ۶/۴۶۱۷ ج: ۶/۴۷۶۳، ۶/۴۸۶۵ ح: ۶/۴۸۷۶، ۶/۴۹۱۶ د: ۶/۳۷۰۴ ~

می گوید، و با این حال سرانجام قصهٔ او در داستان قلعهٔ ذات‌الصور (§ ۲۲۰ الف ومابعد) بی‌آنکه داستان تمام گردد به پایان می‌رسد، و گویی قصهٔ بی پایان نی، در آنچه به قلعهٔ ذات‌الصور که رمزی از دنیای حس و عالم تعلقات است مربوط می گردد، ناتمام ماندنش اشارت گونه‌یی به این معنی باشد که نی تا وقتی آخرین تعلق را هم که با عالم حس دارد و همان قصه گویی واظهار درد و شوق است رها نکند از خودی خویش که حتی تهی بودن نی نشانی از کمال آن است رهایی ندارد، واینکه گویندهٔ مثنوی هم با قصه‌پرداز بی‌زبان خویش در اینجا زبان از حکایت می بندد و قصهٔ شهزادگان را در دنبال داستان رمزی قلعهٔ ذات‌الصور ناتمام می گذارد نشان می دهد که سرّ قصهٔ نی نیز جز همین خموشی نهایی را الزام نمی کند و هیچ چیز مثل یک «قصهٔ بی پایان» رهایی قصه گوی را از تعلقاتی که مانع اتصال با مبدأ اوست نمی تواند تصویر و تمثیل کند. پ

راست است که خود «نی» هم قصه‌یی دارد که گویندهٔ مثنوی آن را درحکایت و شکایت جدایی تقریر می کند [۲۹] و با بیانی که بر اهل معنی پوشیده نیست در ضمن سرّ نی، حکایت سیر نزولی و صعودی روح را در خط سیر پایان‌ناپذیری که سالک ازاقلیم خودی تاآنچه ماورای قلمرو خودی است نقل می نماید، اما در این قصهٔ بی پایان و در واقع در تمام قصه های دیگر هم که جرّ جرّار کلام در ضمن نقل احوال و سیر اطوار به وی الهام می نماید، گوینده ورای ظاهر داستان همه جا به سرّ قصه هم نظر دارد، ظاهر قصه را فقط ظرف و پیمانه می داند که مظروف و محتوای آن معنی است و آنچه در آن اهمیت دارد جز معنی که سرّ قصه وحاصل آن است نیست★. ت

این طرز تلقی از قصه که در واقع قصه های مثنوی را آیینهٔ اسرار آن می سازد تاحدی نیز مبتنی بر فحوای مفهوم احسن القصص در تعبیر قرآن کریم (۱۲/۳) از داستان یوسف صدیق به نظر می آید که خود ورای اشارت به حسن بیان و اعجاز کلام متضمن اشتمال قصه بر حکمتها و عبرتهای آن است[۲]، و از همان پایان دنبالهٔ نی نامه که مولانا داستان پادشاه و کنیزک را به عنوان نقد حال ما طرح می کند در واقع «بنیاد داستانی ازعشق وعاشقی می کند» که با «انتقالات شریفه واشارات لطیفه و نکات و لطایف دقیقه و تلویحات رموز.. تمام اسرار و حقایق وجود و ظهور»[۳] را در طی اشارات خویش به تقریر می آورد، و از همین روست که شارحان اهل معنی غالباً در تبیین و تفسیر قصه های آن خاطرنشان می کنند که در این قصه ها حصه‌یی که عاید مخاطب می شود مجرد ظاهر حکایت نیست، چرا که در این داستانها «غرض ارباب

حقایق حکایات خلایق نیست بلکه در تحت هر نقطه نکته‌یی است»[4]، بدین جهت سالک طالب در مراتب سیر روحانی خویش، بر حسب تفاوت احوال و مقامات، صورت حال خود را در آینهٔ قصه های مناسب مطالعه می کند. ث

از اینجاست که مثنوی وسیلهٔ تلقی لطایف عرفان عملی می‌شود. طعن و نقدی هم که اهل عرفان نظری از همان عهد حیات مولانا بر آن داشته‌اند[5] تاحدی ناظر به همین نکته بوده است که نقش آینه را در تصویر حقایق در نظر نداشته‌اند و اشتمال آن را بر قصه و تمثیل متضمن اشتغال به مالایعنی و دستاویز نقد و طعن بر آن می یافته اند. ج

۲۲۲

تصویر سرّ معنی در نقش قصه در مثنوی و در کلام اهل معنی همه جا مبنی بر آن است که گوینده می خواهد با ارائهٔ این تصویر، حقیقت معنی را که با افهام عام فاصله دارد به اذهان آنها تقریب کند. از این رو صورت قصه هر چند در مثنوی غالباً با دقت و مهارتی شایستهٔ کار قصه‌پرداز حرفه‌یی تصویر می‌شود غایت مقصود نیست، آن را بدان جهت طرح می کند تا مخاطب را تدریجاً از اقلیم حس که محدودهٔ خاص ذهن اوست به عالم ماورای حس بکشاند، و پیداست که ورای این صورت آنچه منظور اوست سرّ قصه است. آن کس که فقط به صورت قصه دل می بندد و مفتون ظاهر آن می ماند نزد مولانا حال طفل را دارد که در مجلس بزرگترها دل به جوز و مویز خوش می دارد و ورای آن چیزی از آنچه در آنجا می گذرد درک نمی کند. اما اینجا سرّ قصه طفل را هم اندک اندک بالغ می کند و سرانجام اکرام حق وی را که طالب واقعی است به عالم ماورای ظاهر که دنیای بالغان راه است رهنمون می آید و در محدودهٔ ظاهر و صورتش رها نمی کند. الف

این نکته که گوینده می کوشد تا مخاطب اهل حس را از عالم صورت به قلمرو معنی رهنمونی کند درحقیقت مبنی بر آن است که ادراک اهل حس با آنچه مجرد معنی و محض حقیقت باشد تجانس ندارد و لطایف معنی را از طریق تصویر حسی آنها آسانتر می تواند ادراک نماید، چرا که قصه از جنس عالم حس است و

۱/۲۲۱– سـرّ نـی/۱ ت ۲– تفسیر الفخر الرازی ۸۵/۱۸ ۳– شرح داعی ۹/۱ ٤– جواهر الاسرار، طبع لکنهو ۱۲٤/۱ ۵– سرّ نی /۱۵۱ ب و مابعد

۲۲۱/* ت: ۳٦۲۲/۲

اهل حس را با آن مناسبت بیشتر هست. چنانکه طوطی هم نطقی را که به وی تعلیم می کنند* از انسان که با او سنخیت ندارد نمی تواند تلقی کند، تا از پس آینه اش تلقین ننمایند و توهّم آن را که گویی همجنس او با اوسخن می گوید به وی القا نسازند تلقی تعلیم نمی کند. همچنین قصه نیز برای اهل حس به مثابهٔ آینه یی می شود که وی در آن، ضمن تصویری که با عالم خود او تجانس دارد، نقش آن معنی را که با ذهن او سنخیت ندارد منعکس می یابد و به کمک حس و خیال خویش به سرّی که در ماورای آن تصویر حسّی هست راه می یابد و راز معنی را تا آنجا که برای او ممکن است ادراک می نماید. ب

بدین سان قصه حکم آینه یی را پیدا می کند که هر چند از آنچه واقعی است جز صورتی کوچک و محدود عرضه نمی دارد اما تخیل مخاطب را به پویه و هیجان می اندازد و اورا از عالم نقش و عکس به ورای آنکه اصل و عین است هدایت می کند، بعلاوه از حقیقت معنی که ذهن خو کرده به حسّ او بدان دسترس ندارد وی را با تصویری آشنا می سازد و از آنچه اهل معنی جز با کشف و شهود آن را ادراک نمی کنند از طریق تمثیل و مجاز تصوری و گر چند مجمل و مبهم به وی می دهد، و آشکار است که تصور آن معانی برای عام خلق از این روشنتر حاصل شدنی نیست. ورای این تصور، سلوک وعمل لازم است و آن کس که نمی خواهد خود را از طریق سلوک و عمل با عین حقایق مربوط کند البته از نقشی که در آینه می بیند می تواند خود را به تصویر حقایق دلخوش و خرسند بدارد. پ

بعلاوه چون در تقریر اسرار و معانی که ماورای ادراک اهل خاطر است عارف ممکن است گه گاه با انکار معاندان و ایراد منکران مواجه شود برای وی ممکن نیست که عین حقایق را همه جا، چنانکه هست، به بیان آرد، " این رو چنان می نماید که برای وی «طریق اسلم آن است که در اثنای امثال، این مقالات به طریق نقل از زبان هر کسی گفته آید تا در مقال اهل حال اصحاب جدال را مجال قیل و قال نباشد »،وبا تمسک به این شیوه به هنگام ضرورتْ سخن تا حدی نیز در ابهام می ماند و کشف سرّ قصه تعذّر پیدا می کند و گوینده عمداً زنگاری از ایجاز و تعقید در آینه باقی می گذارد تا آینه اش غماز نباشد، و با آنکه اقتضای آینه هم ارائهٔ تصویر خلاف را اجازه نمی دهد* در هر حال این حق برای گوینده باقی می ماند تا آنچه را نمی خواهد معروض دیدنامحرم بیابد در غبار و ابهام و زیر زنگار آینه از چشم بیگانه مستور بدارد و هر کس فقط در حدّ استعداد و فراخور ادراک خویش از این قصه حصه یی حاصل کند. ت

۲۲۳ جستجو در باب قصه های مثنوی اشارتی کوتاه را نیز در باب شیوهٔ ارزیابی سرّ قصه ها در این پایانهٔ بحث طلب می کند. البته تمثیلات و قصص مولانا در طرز استشهاد از شیوهٔ بیان قرآن کریم متأثر به نظر می رسد. معهذا این شیوه در آنچه از عیسی و بودا نیز منقول است هست و همه جا وسیله‌یی است برای تفاهم با کسانی که زبان تعلیم برای آنها مفهوم یا مؤثر نیست. در تعالیم منقول از بودا استشهاد به امثال و حکایات تا حدی است که برخی محققان[۳۰] رواج چنین قصه های امثال را با پیدایش آیین بودا مربوط شمرده اند. الف

البته ذکر تمثیلات ً و قصه ها که از مآخذ گونه گون ناشی است در مثنوی همواره ناظر به معانی باریک عرفانی و اخلاقی است و ظاهراً به همین سبب مولانا غالباً در ساخت و شکل قصه به اقتضای احوال تصرف می کند و خود را به پیروی از اصل روایت، چنانکه در مآخذ وی هست، پایبند نشان نمی دهد. ب

در مورد مآخذ شک نیست که شناخت آنها زمینهٔ فکر و مایهٔ تبحر گوینده را در ادبیات رایج در عصر وی نشان می دهد و در عین حال میزان تصرف وی را در نقل روایت معلوم می دارد. اما قصه هایی هم هست که در ادبیات اقوام دیگر نیز نظایر دارد و بررسی آنها حدود انتشار و نفوذ قصه یا مآخذ آن را در خارج از قلمرو زبان مولانا به محک می زند. قصهٔ آن مرد که در خواب گنجی در مصر به وی نشان دادند و وی در طلب آن به مصر رفت و آنجا وی را هم به خانه و دیار خویش حواله دادند*، از این گونه قصه هاست که نمونه های دیگر هم دارد و همواره از تأثیر و انتشار مثنوی حاکی به نظر نمی آید. پ

از جمله یک روایت این قصه در آثار یهود اروپای شرقی هست که جزو آثار منسوب به فرقهٔ خسیدیم+ آمده است و صبغهٔ محلی که در آن هست این احتمال را که به نحوی مأخوذ از مثنوی باشد تا حدی بعید نشان می دهد. ت

بر وفق این روایت، اسحق+ ربّان پسر یزقل +که در محلهٔ خاص قوم یهود+ در شهر کراکوی+، تختگاه قدیم سرزمین لهستان، زندگی می کند با فقر و سختی بسر می برد. یک شب خوابی می بیند و در طی آن به وی اعلام می گردد که باید به شهر پراگ در سرزمین بوهیما آهنگ کند و در آنجا در زیر پلی که به قصر پادشاه ولایت

۱/۲۲۲ــ جواهر الاسرار ۱/۲۰۰

۲۲۲/*ب ۱۴۳۰/۵ ~ ت: ۳۵۴٦/۱

می‌رود گنجی را که در خاک پنهان است به دست آورد. چون این خواب چندین شب پیاپی تکرار می‌شود، ربّان مسکین آن را رؤیای صادق می‌پندارد و سرانجام عزیمت سفر می‌کند و به جستجوی گنج برمی‌آید. اما وقتی به مقصد می‌رسد پل را تحت نظارت و حفاظت شدید شبانروزی نگهبانان پادشاه می‌بیند و اقدام به کاوش را غیرممکن می‌یابد. با اینهمه، هر روز بی آنکه از جستجوی مقصود مأیوس گردد به نزدیک پل می‌رود و در ساختمان و بنای پل به تأمل و دقت می‌پردازد. ث

عاقبت فرماندهٔ نگهبانان که از تردد دایم وی به آن حدود در شک و تعجب می‌افتد از وی سرّ این رفت و آمد دایم را می‌پرسد و پیرمرد با سادگی تمام حکایت خواب خویش را برای وی نقل می‌کند. فرمانده نگهبانان از حکایت وی به خنده می‌افتد و می‌پرسد آیا این راه دراز را تنها به خاطر همچو خوابی طی کرده‌ایی! آنگاه می‌افزاید که اگر من نیز به چنین خوابها اعتقاد می‌داشتم می‌بایست عین این راه را در جهت مخالف پیش گرفته باشم چرا که من نیز بارها خواب دیده‌ام که در شهر کراکوی، در خانهٔ **ربّان** جهود، نا مش اسحق پسر یزقل، گنجی در زیرزمین و در پشت آتشدان خانه مدفون است. در جستجوی این گنج هم باید به کراکوی رفت و در محلهٔ یهودان که نیمی از آنها اسحق و نیم دیگر یزقل نام دارند درِ هر خانه‌یی را کوفت و خانهٔ اسحق ربّان پسر یزقل را سراغ گرفت! ج

پیرمرد یهودی که با شوق و حیرت این حرفها را می‌شنود بی‌آنکه دیگر چیزی بگوید از فرمانده نگهبانان خداحافظی می‌کند و یکسر به شهر و دیار خویش برمی‌گردد و در گوشهٔ خانهٔ خویش در پشت آتشدان زمین را می‌کاود و گنجی را که به فقر و فاقهٔ وی پایان می‌دهد بیرون می‌آورد و با قسمتی از آن گنج بنایی می‌سازد که هنوز نام او را به یادگار نگه داشته است[۳۱]. چ

قصه، چنانکه پیداست، تقریری دیگر با نام و نشانی دیگر از همان حکایت مذکور در مثنوی است که اینجا ظاهراً آن را برای توجیه نام یک کهنه بنای بی‌نشان در افواه شایع کرده‌اند. البته مأخذ آن ممکن است روایتی عامیانه باشد که حکایت مثنوی هم به نحو دیگر از آن متأثر باشد، لیکن از نقل آن نیز، مثل نقل حکایت مثنوی، برمی‌آید که گنج مقصود از انسان دور نیست، آن را باید در درون خویش و در نهانخانهٔ وجود خود جست. در عین حال برای نیل بدان هم باید از خودی خود که خانه و دیار رمزی از آن است بیرون آمد و هم باید خانهٔ خود را که همان خودی انسان است ویران و زیر و زبر کرد. تازه فقط آن کس به این گنج مقصود راه می‌تواند برد که بدانچه با دنیای غیب و رؤیا مربوط می‌شود بی‌اعتقاد نباشد و لاجرم آنکه

همچون فرمانده نگهبانان به الهام و رؤیا باور ندارد از نیل به گنج مقصود محروم خواهد ماند.

باری اگر شناخت مآخذ در قصه های مثنوی خالی از اهمیت نیست بحث در شکل و ساخت قصه هم قدرت گوینده را در ایجاد هماهنگی بین اجزای آن نشان می دهد و قصه را برای بیان مقصود بهتر وافی و جاندار می سازد، اینجاست که تحلیل قصه بدون توجه به دقایق مربوط به ساخت و شکل[۳۲] ان متضمن فایدهٔ کافی به نظر نمی رسد.

معهذا تأمل در شکل و ساختار قصه و دگرگونیهایی که اقتضای عصر و محیط، قصهٔ واحد را به صورتهای گونه گون در می آورد می تواند آنچه را قصهٔ تاریخی گمان می رود به اسطوره‌ها مربوط دارد و پیدایش حکایات را در احوال اشخاص تاریخی توجیه نماید. از جمله، قصهٔ سلطان محمود با شب دزدان (§ ۲۱۶ الف وما بعد) در روایت مثنوی ساختاری مناسب با تصویری که نسلهای بعد از محمود از احوال وی در خاطر داشته اند دارد، اما صورت دیگری که از مضمون قصه در آنچه از احوال شارلمانی + منقول است هست [۳۳] و اینکه نوعی رؤیای غیبی در آنجا «امپراطور مقدس» را به شب دزدی و شرکت با دزدان وامی دارد قطع نظر از طنز کنایه‌آمیزی که در اصل واقعه در باب توافق این هر دو نقش هست نشان می دهد که اصل قصه بر تاریخ تقدم زمانی دارد و در هر روایت ساختار جدید رنگی مناسب با احوال محیط به قصه می دهد که آن را متضمن معانی متفاوت می سازد.

همچنین مضمون قصهٔ مثنوی در باب وانمودن سبب قربت ایاز⋆ هم که گوینده در طیّ آن نشان می دهد ایاز برخلاف مدعیان گول خویش از اشارات سلطان همواره ادراک درست دارد و در هر اشارت تمام لوازم و پیامدها را به حساب می گیرد، در یک قصهٔ اسپانیایی، از مجموعهٔ حکایات دُن خوان مانوئل + هم با پاره‌یی اختلاف که لازمهٔ ساختار جدید قصه یا مأخذ شرقی آن است، در ضمن امتحانی که پادشاه برای تعیین جانشین خود از سه فرزند خویش می کند و از آن میان فرزند کهین را برمی گزیند، به صورتی دیگر اما با محتوایی مشابه مجال بیان می یابد[۳٤] و شباهت دو قصه، که تفاوت ساختار مانع از شناخت آن نیست، معلوم می دارد که هر چند ایاز و سلطان محمود به هر حال اشخاص تاریخی محسوبند، مضمون قصه که شامل نحوه و حاصل امتحان است، فکری است که در ورای تاریخ سیر می کند و به آنها و تاریخ عصر آنها اختصاص ندارد. به هر حال تأمّل در تفاوت شکل و ساختار قصه ها در شناخت مآخذ داستانهای مثنوی هم افقهای تازه می گشاید

و به لطایف و رموزی که در سرّ قصه‌ها مضمر می‌نماید معنیهای دیگری می‌بخشد و آنها را غنیتر و سرشارتر می‌سازد.

با اینهمه، مجرد مطالعه در مآخذ قصه‌ها یا در شکل و ساخت آنها نفوذ در دنیای مثنوی را برای پژوهنده آسان و ممکن نمی‌سازد، چرا که به سرّ قصه هم توجه باید داشت و آنچه قصهٔ مولانا را پویان و پرّان می‌نماید و از آن نردبانی می‌سازد که جز به کمک آن نمی‌توان به اوج حقایق مثنوی راه یافت همین لطیفهٔ باریک و مخفی است که وی از آن به سرّ قصه تعبیر می‌کند.

۲۲۳/+ Charbemagne, Krakovi. Ghetto. Jekel. Eisik. Chassidim
Don Juan Manuel

۲۲۳/★ ب: ۱۵/٦– ٤٣١٤ ذ: ٣٨٥/٦

یادداشتها

۱

۱— مثنوی: هذا کتاب المثنوی و هو اصول اصول اصول الدین فی کشف اسرار الوصول والیقین ~ .
دیباچهٔ دفتر اول.

۲— جامی: خدمت مولوی می فرموده است که من این جسم نیستم که در نظر عاشقان منظورم بلکه من آن ذوقم و آن خوشی ام که در باطن مریدان از کلام من سر می زند (نفحات الانس /٤٦٠).

۳— روایات مناقب نویسان و ارباب تذکره. از سلطان ولد و سپهسالار و افلاکی گرفته تا جامی و دولتشاه، در باب جزئیات احوال مولانا و پدرش بهاءولد غالباً متضمن اطلاعات متناقض و مبالغه‌آمیز و روایات بی اساس است. برای نقد این گونه روایات رک: جستجو در تصوف/۲۷۵؛ سرّ نی /۳۰ الف و مابعد.

٤— در باب اصل روایت ابن‌بطوطه و نقد آن رک: فروزانفر، شرح حال مولوی (زندگانی مولانا جلال‌الدین) /۵۹—۵۸.

۵— در باب ضرورت جمع بین طریقت و شریعت، اقوال مشایخ با آنچه مولانا می گوید توافق دارد. به موجب تقریر مولانا، شریعت همچو شمع است ره می نماید ~ و چون در ره آمدی آن رفتن تو طریقت است، و چون رسیدی به مقصودْ آن حقیقت است (مثنوی، دفتر پنجم، دیباچه). برای اقوال سایر مشایخ مقایسه شود با: الرسالة القشیریه/ ٤۳؛ مرصاد العباد/۳.

٦— غزالی: فکما انّ العقل طور من اطوار الآدمی یحصل فیه عین یبصربها انواعاً من المعقولات الحواس معزولة عنها فالنبوة ایضاً عبارة عن طور یحصل فیه عین لها نور یظهر فی نورها الغیب وامور لایدرکها العقل ~ (المنقذ من الضلال/۳٦)؛ مقایسه شود با: لاهیجی: و منها حدیث طور وراء العقل فانه یمتنع ان یکون طور وراءطور العقل الا النبوة والرسالة والوحی ولوجاز ذلک لبطلت الشرایع وجمیع احکام العقلیة والنقلیة (شوارق الالهام ۱/٤۳). اخذ وانتصار ملاعبدالرزاق از امام غزالی جالب است؛ و اشارت به مفهوم همین طور است قول مولانا در مثنوی:

فلسفی کو منکر حنّانه است — از حواس انبیا بیگانه است

۷— اشارة: اول درجات حرکات العارفین ما یسمونه هم الارادة و هو مایعتری المستبصر بالیقین البرهانی اوالساکن النفس الی العقد الایمانی من الرغبة فی اعتلاق العروة الوثقی فیتحرک سرّه الی القدس لینال من

روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مرید (الاشارات والتنبیهات، النمط التاسع ۳۷۸/۳). امام قشیری: فصل: و کل مرید بقی فی قلبه لشئ من عروض الدنیا مقدار و خطر فاسم الارادة له مجاز (الرسالة القشیریه /۱۸٤).

۸– عزیز نسفی: بدان که سلوک عبارت از سیر است و سیر الی الله باشد و سیر فی الله باشد. سیر الی الله نهایت دارد اما سیر فی الله نهایت ندارد (انسان کامل /۱۲). الامام الرازی ~ : انّ المحققین قالوا: السفر سفران: سفر الی الله و هو متناه لانّه عبارة عن العبور عماسوی الله و اذاکان ماسوی الله متناهیاً فالعبور علیه متناه؛ و سفر فی الله و هو غیر متناه لانّ نعوت جماله وجلاله غیر متناهٍ ولایزال العبد یترقی من بعضها الی بعض (شرح اشارات): مقایسه شود با: الدکتور عبدالحلیم محمود. التصوف عند ابن سینا. قاهره. بدون تاریخ /٦۳؛ المحقق الطوسی: هذه آخر درجات السلوک الی الحق وهی درجة وصول التام ویلیها درجات السلوک فیه، وهی تنتهی عندالمحو والفناء فی التوحید (شرح اشارات ۳۸۷/۳).

۹– ابن طفیل: تلک حال تبدو من الغرابه بحیث لایصفها لسان ولایقوم بها بیان لانهامن طور غیر طورهما و عالم غیر عالمهما ~ و من رام التعبیر عن تلک الحال فقد رام مستحیلا وهو بمنزلة من یرید ان یذوق الالوان من حیث هی الوان و یطلب ان یکون السواد مثلاً حلواً او حامضاً (التصوف عند ابن سینا /٦۳).

۱۰– آن گونه که از اشارت مولانا برمی آید، کسانی که اهل علم و طالب تحصیل بوده‌اند مجلس مولانا را، ظاهراً بدان سبب که در آن بیشتر حدیث عشق و ذوق بوده است، خوش نداشته‌اند و حضور در آن را اتلاف عمر می شمرده‌اند. مولانا می گوید: این کسانی که تحصیلها کردند و در تحصیلند می پندارند که اگر اینها ملازمت کنند علم را فراموش کنند و تارک شوند بلکه چون اینجا آیند علمهاشان همه جان گیرد ~ (فیه مافیه/ ۱۵٦).

۱۱ و ۱۲– افلاکی: روزی حضرت مولانا با جمع اصحاب به سوی زاویهٔ شیخ صدرالدین می رفتند ~ خادم ~ خدمت کرد که شیخ در گوشه نیست. خداوندگار ~ از آنجا درگذشتند و به مدرسه ~ درآمدند ~ فرمود: این بقعهٔ بیچاره ~ می نالید ~ که چند پوست پوست. (مناقب ۲۱۹/۱): ایضاً: سلطان الخلفا ~ چلبی حسام الحق والدین روایت کرد که شبی ~ پرسیدم که حضرت خداوندگار به خدمت شیخ صدرالدین محدث بجد عنایت می فرماید ~ عجبا او در این راه محقق است یا مقلد؟ فرمود ~ مقلد است والله مقلد است نسبت به تحقیق شما ~ (مناقب ٤۷۱/۱): مقایسه شود با روایت ذیل در باب کتاب ابن عربی: بعضی علمای اصحاب در باب کتاب فتوحات مکی چیزی می گفتند ~ از ناگاه زکی قوال از در درآمد ~ حضرت مولانا فرمود که حالیا فتوحات زکی به از فتوحات مکی است (مناقب ٤۷۰/۱).

۱۳– عبارت مأخوذ است از مکتوب خط مولانا بر پشت یک نسخهٔ خطی مثنوی: مقایسه شود با: فروزانفر. شرح حال مولوی /۱٦۲.

۱٤– الأمم بفتح الهمزه: المستقیم: واعلم ان الطریق الی الله انما یتکثر بتکثر السالکین واستعداداتهم المتکثره ~ فاحدیة الطریق عبارة عن استهلاک کثرة طرق السالکین من الانبیاء والاولیاء فی وحدة الصراط المستقیم المحمد و شریعته المرضیه عند الله ~ (قیصری، شرح فصوص /۵۰).

۱۵– مقایسه شود با ابیات ذیل از مثنوی:

خاک شو مردان حق را زیر پا	خاک بر سر کن حسد را همچو ما	٤۳٦/۱
پس به هر دوری ولیی قایمست	تا قیامت آزمایش دایمست	۸۱۵/۲

اندر آ در سایهٔ آن عاقلی — کش نداند برد از ره ناقلی ۱/۲۹۶۱

۱۶— بایزید: معلوم شد که نهایت حال اولیا بدایت احوال انبیاست، نهایت انبیا را غایت نیست (تذکرة الاولیاء ۱/۱۷۵). و هذا ابویزید البسطامی سُئل عن هذه المسألة فقال مثل ماحصل للانبیاء علیهم السلام کمثل زق فیه عسل ترشح منه قطرة فتلک القطرة مثل مالجمیع الاولیاء ومافی الظرف مثل لنبیّنا صلی الله علیه وسلّم (الرسالة القشیریه/ ۱۵۹).

۱۷— در باب طبقات اولیا در نزد صوفیه رک: عزیز نسفی، انسان کامل /۱۸—۳۱۷: ارزش میراث صوفیه / ۳۱—۲۳۰.

۱۸— برای ترجمهٔ این قصیده که تحت عنوان «جامهٔ فخر» نقل شده است رک: ارزش میراث صوفیه/ ۸—۲۸٤.

۱۹— قول مولانا در این باب: موسی و فرعون معنی را رهی ~ قول ابن عربی را به خاطر می‌آورد که در فصوص به نجات فرعون و ایمان او اشارت دارد. و در این باب بر وی و کسانی که وی را انتصار و تأیید کرده‌اند مناقشه بسیار هست؛ مقایسه شود با: سرّ نی /۳٤۳ح؛ یادداشتها بخش ۱۰، شمارهٔ ۳٤.

۲۰— در باب اقوال صوفیه و مآخذ آنها در این باب رک: سرّ نی /۳٤۵، ۳٤٦، ۳۷٦.

۲۱— برای طرح اجمالی مسأله رک: Tor Andrae, Islamische Mystiker, Stutgart, 1960.

در باب حدود این تأثیر مقایسه شود با: جستجو در تصوف /۸—٦: ارزش میراث صوفیه /۲۷—۲۵، ٤۵.

۲۲— رک: مناقب العارفین، مواضع متعدد، ازجمله: ۱/۱۲۲، ۸—۱۲۷، ۱۵٤، ۲—۱۹۱.

۲۳— افلاکی: مولانا اصحاب را وصیت می‌فرمود که در هر حالی که می‌باشم اگر جماعتی فتوی آرند و کسی را سؤالی باشد منع مکنید ~، همچنان در وقت استغراق و سماع اصحاب کرام دوات و قلم حاضر داشتندی ~ (مناقب ۱/۳۲۵).

۲٤— مقایسه شود با: اوراد الاحباب /۱۸۱.

۲۵— غزل مولانا بدین مطلع:

هیچ می‌دانی چه می‌گوید رباب — زاشک چشم و ازجگرهای کباب

در مجلسی از اصحاب و در جواب اعتراض مخالفان نظم شد؛ مقایسه شود با: افلاکی، مناقب /۸—۱٦۷.

۲٦— افلاکی: سلطان ولد فرمود که روزی از حضرت پدرم سؤال کردند که آواز رباب عجایب آوازی است. فرمود که آواز صریر باب بهشت است که ما شنویم. مگر سید شرف‌الدین گفته باشد که آخر ما نیز همان آواز می‌شنویم، چه معنی که چنان گرم نمی‌شویم ~ فرمود ~ آنچه ما می‌شنویم آواز بازشدن آن در است، و آنچه او می‌شنود آواز فراز شدن آن در است.(مناقب ۱/٤—٤۸۳). در باب سماع موسیقی اجزاء کاینات نیز مقایسه شود با:حکایت مولانا و سنگ آسیاب (مناقب۱/۳۷۱).

۲۷ و ۲۸— عطار: دیگر باعث (بر تصنیف کتاب) آن بود که جنید را گفتند: مرید را چه فایده بود در این حکایات و روایات؟ گفت: سخن ایشان لشکری است از لشکرهای خدای تعالی ~ (تذکرة الاولیاء ۱/٤). مولانا جلال‌الدین: الحِکَمُ جنودالله یقوّی بها ارواح المریدین ینزّه علمهم عن شائبة الجهل وعدلهم عن شائبة الظلم ~ ویقرّب لهم مابَعُدَ عنهم من فهم الآخرة ~ (مثنوی، دفتر سوم، دیباچه)؛ مقایسه شود با: خواجه عبدالله انصاری: قال ابوالقاسم جنید بن محمد الصوفی رحمه‌الله: حکایات المشایخ جند من جنودالله عزوجل (طبقات الصوفیه، طبع کابل/۲)؛ همچنین با قول نجم‌الدین رازی: و گفته‌اند: کلمات المشایخ جنودالله فی

ارضه، یعنی کلمات مشایخ یاری دهندهٔ طالبان است (مرصادالعباد /۱۳).
۲۹– فروزانفر، شرح حال مولوی /۱۰۹.
۳۰– A.Gölpinarli. Mowlânâ. Sams-i Tabrizi ile Altmis iki yasinda Bulustu. Sark. Mecm. 1959. III. 156 –161.
برای اشکالات این فرضیه مقایسه شود با: سرّ نی، یادداشتها، بخش ۲، شمارهٔ ۲۲.

۲

۱– خلق الله آدم علی صورته: حدیث نبوی؛ مقایسه شود با: احادیث مثنوی /۱۵– ۱۱۴؛ نیز رک: عهد عتیق، پیدایش ۱/۲۷– ۲۶، ۵/۲– ۱؛ همچنین: هر که خون انسان ریزد خون وی به دست انسان ریخته شود زیرا خدا انسان را به صورت خود ساخت ۶/۹؛ مقایسه شود با: حدیث نبوی: اذا قاتل احدکم اخاه فلیجتنب الوجه فان الله خلق آدم علی صورته (صحیح مسلم، باب النهی عن ضرب الوجه ۸/۳۲– ۳۱).
۲– ابن عربی: فلایزال العالم محفوظا مادام فیه هذا الانسان الکامل (فصوص الحکم، فص آدمی)؛ قیصری: الا تری ان الانسان الکامل اذا زال و فکّ ای فارق و انتقل من الدنیا الی الآخرة ولم یبق فی الافراد الانسانی من یکون متصفا بکماله لیقوم مقامه ینتقل معه الخزائن الالهیه الی الآخرة ~ (شرح فصوص /۷۴).
۳– ابن عربی، فصوص الحکم /۱۴.
۴و۵– شیخ شبستری:

عدم آیینه عالم عکس وانسان	چو چشم عکس در وی شخص پنهان
تو چشم عکسی و او نور دیده ست	به دیده دیده را دیدهٔ که دیده ست

(شرح گلشن راز/۷۳۰)؛ مقایسه شود با متن و شرح لاهیجی /۱۱۱– ۱۱۰.
ابن عربی: و هو للحق بمنزلة انسان العین من العین الذی به یکون النظر ~ (فصوص الحکم/۷۰) ~ وکما ان انسان العین هو المقصود الاصل من العین اذ به یکون النظر ~ کذلک الانسان هو المقصود الاول من العالم کله اذبه یظهر اسرار الالهیه (شرح قیصری/۷۱). در باب قول شارحان مقایسه شود نیز با:
Nicholson. R.A.. Commentary on Books. I - II/81.
۶– قیصری: وخَصّصها (ای الحکمة القدوسیه) بادریس(ع) لاجل تطهیر نفسه(ع) بالریاضة الشاقه و تقدیسه عن الصفات الحیوانیه حتی غلبت روحانیته علی حیوانیته فصار کثیر الانسلاخ عن البدن و صاحب المعراج و خالط الارواح والملائکة المجرده و قیل لم ینم سِتةَ عشر عاماً و لم یأکل حتی بقی عقلاً مجرداً (شرح فصوص /۳–۱۵۲).
۷– نام پدر ابراهیم بر وفق ظاهر اشارت قرآن کریم (۷۳/۶) و مشهور در بین مسلمین آزر است، هر چند بعضی آزر را نام عمّ وی گفته‌اند. در باب نام تارخ که در این باره در تورات و در قول نسّابین آمده است نیز بحث است. برای تفصیل رک: ثعلبی، عرایس المجالس /۷۲؛ مقایسه شود با: الفخر الرازی، التفسیر الکبیر ۳۷/۱۳ ~؛ و اصحاب ما دو روایت کردند: یکی آنکه آزر نام جدش بود من قِبَل امه. و روایت دیگر نام عمش بود، و این هر دو در لغت شایع و جاری است که عرب جد را از قِبَل مادر و عم را پدر خوانند و ~ درست شده است که پدران پیغمبران تا به آدم همه مؤمنان بودند (تفسیر ابوالفتوح ۲۹۵/۲).
۸– هو لوط بن هاران بن تارخ بن اخی ابراهیم (عرایس/۱۰۲)؛ به قول دیگر، پسر عم ابراهیم بود (تبصرة العوام،

قصص الانبیاء (فارسی)/۷۷)
۹— حدیث نبوی: اتقوا فراسة المؤمن فانه ینظر بنورالله (احادیث مثنوی /۱۴).
۱۰— و روی عن النبی (ص) انه قال رحم الله اخی یوسف لولم یقل اذکرنی عند ربک لما لبث فی السجن سبعاً بعد الخمس. این خبر حسن روایت کرد. آنگه بگریست (و) گفت: نحن ننزل بنا الامر فنشکو الی الناس (کشف الاسرار ۵/۷۰)؛ قول حسن در روایت ثعلبی بدین گونه است: نحن اذا انزل بنا امر فزعنا الی الناس (عرایس/۱۲۴).
۱۱— نام وی اظفیر و قیل قطفیر. مردی بود از قبطیان حاجب و خازن ملک مصر. و در آن زمان به مصر رسم بودی که هر که خزانهٔ ملک داشتی و تصرف مملکت همه ولایت در دست وی بودی او را عزیز گفتندی (کشف الاسرار ۵/۳۵).
۱۲— هفت سال زلیخا در محبت یوسف بود، از خویشتن چنان غایب گشت که معانی او جمله به یوسف قویم گشت [ظ: گشته بود] تا چون سرد یافتی گفتی یوسف (پس) گرم شدی (و) چون گرم یافتی گفتی یوسف خنک گشتی ~ (شرح تعرف ۴/۴۷).
۱۳— عبارت منسوب است به امام علی بن ابی طالب علیه السلام (تمهیدات/۲۸۰): همچنین از بعضی مشایخ هم نقل است: قال محمدبن واسع رضی الله عنه: ما رأیت شیئاً الاّ و رأیت الله فیه، و قال غیره: ما رأیت شیئاً الاّ و رأیت الله قبله (شرح تعرف ۲/۱۱۷ ~)؛ مقایسه شود با: شرح گلشن راز/۶۰: همچنین رجوع شود به حکایت افلاکی و قول مولانا که گفت: ما رأیت شیئاً الاّ و رأیت الله فیه (مناقب ۱/۱۱۰ ~): قول در کلام سلطان ولد منسوب به بایزید بسطامی شده است: چنانکه ابایزید بسطامی رحمه الله دید و فرمود که ما رأیت شیئاً الاّ و رأیت الله فیه (ولدنامه /۱۷۱)؛ برای کسانی دیگر که این قول به آنها منسوب است مقایسه شود با: سرّ نی. یادداشتها، بخش ۱۱، شمارهٔ ۲۲ و بخش ۱۵، شمارهٔ ۴۶.
۱۴— مقایسه شود با: عطار، مصیبت نامه ۱۲/۲۷: روایت در تورات (خروج ۳۴/۲۹ ~) هم هست؛ نیز رک: Ritter, H., Das Meer der Seele/517.
۱۵— حدیث: لایسعنی ارضی و لاسمائی و یسعنی قلب عبدی المؤمن، که صحت و سقم روایت محل بحث است؛ مقایسه شود با: احادیث مثنوی/۲۶.
۱۶— در باب حکایت برخ نیز رک: قوت القلوب ۲/۵۴؛ عطار، مصیبت نامه، مقالهٔ سوم، حکایت دوم؛ مقایسه شود با: Ritter, H., Das Meer der Seele / 522, 566 –7.
۱۷— بعلاوه، موسی را که با خضر ملاقات می کند بعضی غیر از موسی پیغمبر شمرده اند. رک: مروج-الذهب ۱/۲۸؛ برای تفصیل مسأله مقایسه شود با: طرائق الحقایق ۱/۷۵.

۱۸— زاهد ایمن مشو از بازی غیرت زنهار　　　که ره از صومعه تا دیر مغان اینهمه نیست

دیوان حافظ/۵۲

۱۹— ازمایهٔ بیچارگی قطمیر مردم می شود　　　ماخولیای مهتری سگ می کند بلعام را

کلیات سعدی، طیبات /۴۱۶

۲۰— این وعده ها که تفصیلشان در مثنوی است نمونهٔ بشارات انبیا در نظر صوفیه و عرفا تلقی می شود. برای بحث در باب این بشارات و توجیه اسباب عدم توجه خلق به آنها رک: مکاتیب قطب، مکتوب ۶/۷۲–۱۴۵.
۲۱— به تعبیر سلطان ولد: هر دلی نیست قابل اسرار (ولدنامه /۲۸۵). و آن کس که چون سرّی به وی

بسپارند در آن خیانت کند و آن را وسیلهٔ جلب و دفع سود و زیان خویش سازد به اتهام خیانت سزای عقوبت می شود: مقایسه شود با: ولدنامه /۸۵– ۲۷۴.

۲۲– و یحیی اول من امن بعیسی و صدّقه و ذلک ان امّه کانت حاملة به فاستقبلها مریم و قد حملت لعیسی فقالت لها ام یحیی: یا مریم احامل انت؟ فقالت: لما ذا تقولین هذا؟ قالت: انی اری ما فی بطنی یسجد لما فی بطنک (عرایس /۳۷۵). قصهٔ این سجود که متضمن قول به وقوف مادر یحیی از حمل مریم است مورد این اشکال واقع شده است که مریم بعد از حمل از مردم عزلت گزید، الیصابات مادر یحیی از آن نمی توانست واقف باشد. با آنکه قصه گویان در رفع این اشکال گفته‌اند «مادر یحیی خالهٔ مریم بود» و «چون مریم به عیسیٰ بار گرفت... کس ندانست مگر مادر یحیی» (نیسابوری، قصص الانبیا/۳۱۴؛ قبول نوی‌نه خالی از اشکال نیست. مولانا در رفع اشکال توجیهی دیگر می کند، حاصل آنکه با وجود عزلت و انقطاع مریم، هر غایبی در نزد وی حاضر بود و خود هر جا که بود می توانست مادر یحیی را در نظر آرد، بعلاوه قصه را هم نباید حمل بر ظاهر کرد، آنچه در آن اهمیت دارد معنی است که حاصل قصه و سرّ آن ست (مثنوی ۳۶۱۲/۲ ~).

۲۳– قیل ان یحیی قال له اترابه من الصبیان: یا یحیی اذهب بنا نلعب. فقال لهم: ما للعب خلقت (عرایس /۳۷۶).

۲۴– فصل: قال الجراح المسیحی: شرب عندی طائفة من اصحاب شیخ صدرالدین و قالوا لی کان عیسی هوالله کما تزعمون ~ . قال مولانا رضی الله عنه: کذب عدوالله و حاشا هذا کلام من سکر من نبیذ الشیطان الضال الذلیل المذل ~ (فیه‌مافیه /۱۲۴ ~).

۲۵– ممکن است قول اصحاب شیخ صدرالدین در تأیید این نسبت به عیسی ناظر به اشارات شیخ محیی الدین باشد در بیت زیر:

حتـی یصح لـه مـن ربـه نسب — بـه یـؤثر فـی العالـی وفـی الدون ~

که آن عدّه از اصحاب شیخ یا جراح مسیحی مفهوم آن رانه بر وفق مراد شیخ درک کرده‌اند و یا ازآن در ضمن لُجونِ ناشی از سُکْر، سوء تعبیر نموده‌اند. مراد شیخ آنست که: انّه احیی الاموات و خلق الطیر لیصحّ نسبه و نسبته الی الله بکونه صادرا منه مظهراً للاسم الجامع الالهی لابانّه ابنه کمایقول الظالمون ~ ... به یؤثر: ای بذلک النسب یؤثر فی العالی ای فیمن له العلوّ المرتبی کالانسان و فیمن له السفل المرتبی و هوالدون کالطیر باحیاء الموتی وخلق الطیر او یؤثر و یتصرف فی العالم العلوی السماوی و السفلی الارضی کلّها. شرح قیصری /۳۱۷. دربارهٔ شعر ابن عربی و ضبط آن مقایسه شود با: شرح فصوص جندی /۵۰۸.

۲۶– فیض روح القدس ار باز مدد فرماید — دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد

(دیوان حافظ/۹۷)؛ مقایسه شود با: مثنوی ۱/۹– ۱۵۹۸:

جانها در اصل خود عیسی دمست — یک دمش زخمست و دیگر مرهمست
گر حجاب از جانها برخاستی — گفتِ هر جانی مسیح آساستی

۲۷– مولانا در همین باب جای دیگر می گوید: بسم الله آن نامی است که هر روزی چندین لنگ و مبتلا و رنجور و نابینا بر درِ صومعهٔ عیسی جمع شدندی هر بامدادی ~ این نام مبارک بر ایشان خواندی همه بی علت با تمام صحت و قوّت به منزلهای خود روان شدندی (مجالس سبعه /۱۶).

۲۸– نیسابوری: آنگاه (عیسی) از بیت المقدس بیرون رفت با آن دوازده تن که بدو گرویده بودند... در

قصه چنین آمده ست که پیوسته حواریان با عیسی رفتندی و نیز از هر شهری خلقی با او برفتندی تا عجایبها دیدندی ~ . (قصص الانبیاء /۸۰- ۳۷۵).

۲۹— جهت تفصیل خبرنعجه و داستان داود و اوریا رک: کشف الاسرار ۸/۴۳-۳۳۰. در باب جهت اجتناب از تفصیل قصه مقایسه شود با روایت ذیل: و قد روی الحارث الاعور عن علی بن ابی طالب رضی الله عنه انه قال: من حدّث بحدث داود علیه السلام علی مایرویه القصص معتقداً صحته جلدته حدّین لعظیم ما ارتکب ~ (عرایس /۲۸۱).

۳۰— ابن عربی: ثم المنة الکبری التی خصه الله تعالی بها التنصیص علی خلافته (فصوص الحکم، فص داودی): مقایسه شود با: شرح قیصری /۷۱- ۳۷۰.

۳۱— قال (الشیخ) رضی الله عنه: اعلم ان الشفقة علی عبدالله احق بالرعایة من الغیرة فی الله (فصوص الحکم، فص یونسی). قال الشیخ الجندی: یعنی الابقاء علی النفوس المستحقة للقتل شرعاً والکفار و غیرهم ~ احق بالرعایة من الغیرة فی الله الموجبة للقتل فان القتل هدم بنیان الرب و هوالانسان (جندی، شرح فصوص /۵۶۰).

۳۲— در باب ارتباط و تبدل تخت و درخت مقایسه شود با: نیسابوری، قصص الانبیاء، قصهٔ جرجیس ۴-۴۷۳.

۳۳— مقایسه شود با قول ابن فارض (دیوان ۶۰- ۵۹):

وانی وان کنت ابن آدم صورة　　　فلی فیه معنی شاهد بابوتی

و نیز: شرح گلشن راز ۲۲.

۳

۱— برخلاف تردیدی که اظهار شده است این نکته قابل ملاحظه است که رومیان و یهودیان عصر اول مسیحی با وجود مخالفت شدیدی که با پیروان عیسی داشته‌اند وجود عیسی را انکار نکرده‌اند. تردید در وجود عیسی هم از افراط در نقد تاریخی برخاسته است و امروز چندان مدافع ندارد. مقایسه شود با: تاریخ در ترازو /۳۴ و ۲۷۶.

۲— در این باره از جمله رجوع شود به بحث مفصلی که در کتاب ذیل آمده است:

Tor Andrae, Mohammad, the man and his faith, 1956/ 173 Seqq.

برای سابقهٔ استعمال لفظ و مفهوم آن در نزد نصاری رک: منتخب صوان الحکمه /۲۸۱. در باب معنی کلمه در اشارت قرآن کریم (۳/۴۵) مقایسه شود با: التفسیر الکبیر ۸/۵۰-۴۹.

۳— برای نمونهٔ این گونه روایات که در مجالس وعاظ صوفی نقل می‌شده است رجوع شود به بعضی اقوال شیخ احمد غزالی که ابن الجوزی در کتاب المنتظم نقل کرده است؛ مقایسه شود با: جستجو در تصوف /۷-۱۰۶.

۴— صفة الصفوة ۱/۶۰.

۵— الحطیم بمکة شرفها الله تعالی مابین الرکن الاسود والباب الی مقام ابراهیم و یقال لحجر الکعبة الذی فیه المیزاب (مراصد الاطلاع ۱/۴۱۱).

۶— در باب اسباب این انقطاع وحی و مدت آن اختلاف است. رک: واحدی، اسباب النزول /۷-۲۵۶؛

مقایسه شود با: میبدی، کشف الاسرار ۳/۱۰-۵۲۲. و در مدت احتباس وحی خلاف کردند: ابن‌جریح گفت دوازده روز بود، عبدالله عباس گفت پانزده روز بود، و گفتند بیست و پنج روز بود، مقاتل گفت چهل روز بود (تفسیر ابوالفتوح ۵/۵۴۳).

۷- ابن‌الجوزی: وفتر الوحی فترة حتی حزن رسول‌الله صلی الله علیه و سلم فیما بلغنا، حزناً غدا منه مراراً لکی یتردی من رؤوس شواهق الجبال فکلما اوفی بذروة جبل لکی یلقی نفسه منه یبدی له جبریل علیه‌السلام فقال یا محمد انک رسول‌الله حقاً، فیسکن لذلک جأشه وتقرّ نفسه صلی‌الله علیه و سلم فیرجع(صفة الصفوة ۱/۸۰)؛ ابن اثیر: قال الزهری: فتر الوحی عن رسول الله صلی الله علیه و سلم فترة فحزن حزناً شدیداً و جعل یغدو الی رؤوس الجبال لیتردی منها فکلما اوفی بذروة جبل تبدی له جبریل فیقول انک رسول‌الله حقاً، فیسکن جأشه و ترجع نفسه (الکامل ۲/۳۲).

۸- بعضی شارحان فحوای مضمون این ابیات (۱/۲۲۳۱ و ۲۲۳۳) را در مثنوی:

درنُبی انذار اهل غفلتست کان همه انفاقهاشان حسرتست

سروران مکه درحرب رسول بودشان قربان به اومید قبول

به ابوسفیان و خرج و انفاق او در راه تدارک غزوهٔ احد بر ضد مسلمین راجع می‌دانند؛ مقایسه شود با: نیکلسون، شرح ۱/۱۴۶.

۹- فلما رآه قال ویحک یا اباسفیان الم یأن لک ان تعلم ان لااله الاالله؟ قال بلی بابی انت و امی یا رسول‌الله لوکان مع‌الله غیره لقد اغنی عنی شیئاً فقال و یحک الم یأن لک ان تعلم انی رسول‌الله فقال بابی انت و امی اما هذه ففی النفس منها شیٔ ~ (الکامل ۲/۱۶۵)؛ مقایسه شود با: مجمع البیان ۵/۵۵۶.

۱۰- ابن اثیر: عکرمة بن ابی‌جهل کان یشبه اباه فی ایذاء رسول‌الله صلی الله علیه و سلم و عداوته والانفاق علی محاربته (الکامل ۲/۱۶۸). بلاذری: فاما عکرمه فانه هرب ~ ثم لما قدم علی رسول‌الله صلی الله علیه و سلم وقف بین یدیه ~ و اسلم وسأله ~ ان یستغفرله فاستغفرله و قال: و الله لاجهدن فی جهاد اعداء الله و جعل علی نفسه ان یحصی کل نفقةٍ انفقها فی الشرک فینفق مثلها فی نصر الاسلام (انساب الاشراف /۳۵۷).

۱۱- در باب مأخذ روایت مولانا مقایسه شود با: طبری I /۱۱۶۴. در باب ایمان ابوطالب رک: مجالس المؤمنین /۷۰؛ مقایسه شود با: سفینة البحار ۲/۹-۸۸؛ نیز رجوع شود به خبر ذیل: زعموا انه قال لعلی بن ابی‌طالب ای بُنی ماهذا الدین الذی انت علیه قال یا ابه آمنت بالله و برسوله و صدّقته بما جاء به وصلّیت معه لله فزعموا انه قال له اما انه لایدعوک الاّ الی خیرٍ فالزمه (طبری I /۵-۱۱۶۴)؛ قول ابن ابی‌الحدید: فان من قرء علوم السیر عرف انّ الاسلام لولا ابوطالب لم یکن شیئاً مذکورا (شرح نهج‌البلاغه ۲/۱۴۲). در باب اشعار ابوطالب که حاکی از ایمان اوست و اخبار و روایات دیگر در این باب رک: الغدیر ۷/۳۳ ~؛ الذریعه ۲/۵۱۰؛ نیز مقایسه شود با: عبدالمحمد آیتی، تاریخ ابن خلدون، ج ۱/۶۴۸.

۱۲- لکل امة فرعون و فرعون هذه الامه ابوجهل (انساب الاشراف /۱۲۵). نام ابوجهل در نزد قریش ابوالحکم خوانده می‌شد وعنوان ابوجهل از جانب رسول و مسلمین به وی داده شده است:

الناس کناه اباحکم واللـه کناه اباجهل

(انساب الاشراف/۲۹۸).

۱۳- فعزمت علی ابنیها ان یطلق ابنتی رسول‌الله صلی الله علیه و سلم، ففعلا، و کانت رقیه عند عتبة بن

ابی لهب و ام کلثوم عند معتب بن ابی لهب (انساب الاشراف/۳ -۱۲۲). درباره نقش زن ابولهب در واداشتن عتبه به طلاق دادن دختر رسول خدا مقایسه شود با: سیرت رسول الله ۲/ ۵۹۴. درباب عنوان حمالة الحطب در حق او، به قولی، از آن روست که «عادت داشتی که خار و خاشاک بیاوردی به شب و در رهگذار رسول صلی الله علیه و آله وسلم افکندی.» (تفسیر ابوالفتوح ۵/۶۰۶)؛ و قیل انها کانت تمشی بالنمیمه بین الناس فتلقی بینهم العداوة و توقد نارها بالتهییج کما توقد النار الحطب ~ (مجمع البیان /۵۵۹).

۱۴— درباب بطلان خبر غرانیق رک: سفینة البحار ۲/۳۱۲.

۱۵— **اسود العنسی** ~ **کان یلقب ذوالخمار** (ابن اثیر۲/۲۲۷). **شاید بین او با اسود بن عبد یغوث یا اسودبن مطلب از مستهزئان رسول هم خلط شده باشد.** درباب سبیع بن حارث رک: طبری I/۱۶۶۵، ۱۶۶٤

۱۶— بلاذری: کان عتبة یکنی ابا الولید ولقی رسول‌الله صلی الله علیه و سلم فقال له ان اردت الشرف شرفناک بان نملکک، و ان کنت ترید المال اعطیناک منه ماتحبه، فقال یا اباالولید اسمع، فقرأ حم السجده، فقال هذا کلام ما سمعت مثله ثم التفت الی جماعة من قریش فقال دعوه و خلوابینه و بین العرب. فلیس بتارک امره (انساب الاشراف /۱۵۱).

۱۷— مقایسه شود با: تاریخ پیامبر اسلام /۱٤۷.

۱۸— در مورد فحوای عتاب و جزئیات قصه روایتهای دیگر هم هست. از جمله گفته‌اند عتاب نه در حق رسول بلکه در بارهٔ مردی است که نزد رسول بود و از ورود مرد اعمی روی ترش کرد. در این صورت عبس در باب رسول نیست. برای تفصیل رک: تفسیر ابوالفتوح ۵/۵ - ٤۷٤؛ مجمع البیان ۵/٤۳۷.

۱۹— جائهم ابلیس فی صورة سراقة بن مالک ~ (انساب الاشراف /۲۹۵) و شاعر انصار در این بیت بدین معنی اشارت دارد:

وقال انی لکم جارٌ فأوردهم شرّ الموارد فیه الخزی والعارُ

(سیرت رسول الله ۲/۶۰۸).

۲۰— جهل الفراشه: یضرب بها المثل لانّ الفراشة تطلب النار لتلقی نفسها فیها؛ قال الشاعر:

اذا ما دنا حتف الفراشة اقبلت الی وهجان النار تطلب مخلصا ~

(ثمار القلوب /۵۰۶)؛ مقایسه شود با: التفسیر الکبیر ۲/۱۳۲.

۲۱— قوله: ان تستفتحوا ~ : سبب نزول این آیت آن بود که ابوجهل روز بدر دعا کرد، گفت: اللهم أیُّنا کان افجر و اقطع للرحم و اتانا بما لایعرف فَأَخِزهُ الغداة، فاستجاب الله دعائه ~ . سدسی و کلبی گفتند: مشرکان چون خواستند که از مکه به جنگ مصطفی (ص) و مؤمنان آیند دست در استار کعبه زدند و گفتند: اللهم انصر اعلی الجندین واهدی الفئتین واکرم الحزبین و افضل الدینین. فانزل الله هذه الآیه. أُبَیّ کعب گفت و عطاء الخراسانی که این خطاب به اصحاب رسول است و با مؤمنان ~ (کشف الاسرار ٤/۲۱).

۲۲— آیا ممکن است عرس صفیه دختر حیی بن اخطب هم که در خیبر به اسارت افتاد و رسول بر وفق روایات در همین راه بازگشت از خیبر با وی خلوت کرد موجب تداعی لفظ عروس شده باشد؟ البته وقوع عرس در بین راه محل خلاف است، بعلاوه مولانا هم لفظ عروس را در معنی رمزی به کار می‌برد نه مفهوم عادی آن. درباب عرس صفیه مقایسه شود با: سیرة ابن هشام /۷۶۶؛ سیرت رسول الله ۲/۶—۸۳۵.

۲۳— درباب تعداد سرایا و سرکردگان آنها در روایات موجود همه جا توافق نیست، تعداد آنها را از سی و

پنج تا حدود هشتاد سریه برشمرده‌اند، و شاید خلط و تکرار هم در این باب وجود داشته‌باشد. حکایت جوان هذیلی ممکن است از داستان امارت اسامة بن زید و اعتراض بعضی یاران بر جوانی او مأخوذ باشد. روایت دیگر هست که پیغمبر جوانی را به سبب حفظ قرآن در سرکردگی سریه‌یی بر دیگران ترجیح داد (نوادر الاصول /۳۳۲). در باب تعداد سرایا مقایسه شود با: تاریخ پیامبر اسلام /۷-۲۲۱.

۲۴— الکامل ۱۳۹/۲ : مقایسه شود با :

Tor Andrae, Mohammed, the man and his faith/ 160 – 161.

۲۵ و ۲۶— کانت (عائشة) احبّ نسائه الیه (انساب الاشراف /۴۰۹ و ۴۱۳). در باب واقعهٔ افک رک: سیرت رسول‌الله ۹۶/۲ - ۷۸۵.

۲۷— در باب روایات احادیث منسوب به عایشه رک: شرح مثنوی شریف ۸۳۳/۳.

۲۸ و ۲۹— حبیب السیر ۴۲۴/۱؛ مقایسه شود با: تذکرة الاولیاء، ذکر رابعه ۵۹/۱. که طی آن شیخ گوید: اگر رواست دو ثلث دین از عایشهٔ صدّیقه رضی الله عنها فرا گرفتن ~ . در باب مأخذ حدیث خذوا دینکم من الحمیرا، رک: شرح مثنوی شریف ۱۱/۳-۸۱۰.

۳۰— صوفیه: قال فی باب المحبة حبّب الیّ من دنیاکم ثلاث... ثم ذکر النساء والطیب و جعلت قرّة عینی فی الصلاة... فابتدأ بذکر النساء و اخّر الصلاة وذلک لان المرأة جزء من الرجل فی اصل ظهور عینها فیحن الیها حنین الکل الی جزئه ~ . و لهذا احب صلی الله علیه وآله وسلم النساء لکمال شهود الحق فیهن... و اما حکمة طیب و جعله بعد النساء فلما فی النساء روایح ا لتکوین ~ فقال و جعلت قرة عینی فی الصلاة لانها مشاهده ای لانها سبب المشاهده و مشاهدة المحبوب قرة عین المحب ~ (شرح فصوص قیصری، فص محمدی/ ۸۸ -۴۷۲). متشرعه: فقال علیه‌السلام حبب الیّ من دنیاکم فدلّ انّ حبه ~ من امر دنیا غیره و استعماله لذلک لیس لدنیاه بل لآخرته ~ و لذلک میّز بین الحبین ~ (قاضی عیاض، الشفا ۸۹/۱).

۳۱— عن عایشه: لم یمتلی جوف النبی (قاضی عیاض، الشفا ۸۵/۱)؛ مقایسه شود با: صفة الصفوة ۱۹۵/۱ و ۱۹۷.

۳۲— غزالی: و بوذر رضی الله عنه می گوید: طعام من... از آدینه تا آدینه صاعی از جو بوده است اندر عهد رسول صلی الله علیه و سلم... آنگاه ابوذر گفت: بگردیدید، و آرد جو به پرویزن فرو کردید و نان تنک پختید و دو نانخورش به یک بار بر سفره می نهید و پیراهن روز از پیراهن شب جدا داشتید و اندر عهد وی چنین نبودید (کیمیای سعادت/ ۶۰- ۴۵۹)؛ ایضاً: عایشه رضی الله عنها می گوید که اول بدعتی که از پس رسول علیه‌السلام پدید آمد سیری بود که چون قوم سیر شدند و سیر بخوردند نفس ایشان سرکشی کردن گرفت (کیمیا/۴۵۵).

۳۳— جرجانی: المعجزة امر خارق للعادة داعیة الی الخیر والسعادة مقرونة بدعوی النبوة قصد به اظهار صدق من ادعی انه رسول من الله (تعریفات /۱۹۵)؛ برای تفصیل رک: شعرانی، شرح تجرید فارسی /۴۹۴.

۳۴— قاضی عیاض، الشفا ۳۰۳/۱؛ احیاء ۳۸۵/۲؛ مقایسه شود با: جذب القلوب الی دیار المحبوب /۲۷۴.

۳۵— Nicholson, R.A.Commentary I/300.

۳۶— قاضی عیاض، الشفا ۲۰/۱ - ۳۱۹؛ حبیب السیر ۴۴۱/۱.

۳۷— سیرة ابن هشام /۹۰-۱۸۷؛ انساب الاشراف /۷- ۱۲۶؛ مقایسه شود با: طبری I /۱۱۷۵ ~ .

۳۸— قاضی عیاض، الشفا ۷/۱- ۳۰۶.

۳۹— قول ابن عربی با شرح: شرح فصوص جندی /۲۴۶؛ دو بیت از قصیدهٔ تائیهٔ ابن فارض:

وما منهم الا وقد كان داعياً به قومه للحق عن تبعيتي
واني وان كنت ابن آدم صورة فلي فيه معنى شاهد بابوتي

(طبع قاهره /٦٠- ٥٩).

٤٠– فيه مافيه /١٤٢؛ مقايسه شود با: مجالس سبعه /١١٦.

٤١– عبدالله بن سعدبن ابی السرح مراد است، هر چند مولانا ظاهراً فرجام کار او را با فرجام کار عبدالله بن خطل خلط کرده باشد. در باب وی رک: سیرت رسول‌الله ٢/٢– ٨٨١. در بارهٔ قتل عبدالله خطل مقایسه شود با: مجمع البیان ٥٥٧/٥.

٤٢– مقایسه شود با: تاریخ ایران بعد از اسلام /٦– ٢٦٥.

٤٣– قالت عائشة: فذهبت انظرفی وجهه فاذا بصره قد شخص و هو یقول بل الرفیق الاعلی فقبض. (الکامل ٢١٨/٢)؛ پس در وی نگاه کردم وچشمهای وی دیدم که از جای خود برخاسته بود و گوش فرا وی داشتم و می‌شنیدیم که می گفت بل الرفیق الاعلی من الجنة (سیرت رسول‌الله ١١١٣/٢)؛ مقایسه شود با: بامداد اسلام /٥٣.

٤٤– و کان موته یوم الاثنین لثنتی عشر لیلة خلت من ربیع الاول (الکامل ٢١٩/٢). در باب مفهوم بشارت عکاشه و اینکه اظهار مسرت و فرح رسول به خاطر حب ترک کردن عالم جسمانی بوده است رک: مکاتیب قطب، شمارهٔ ٤٤٦/٢٣٢.

٤

١– در باب تفصیل خبر رک: محب‌الدین الطبری، الریاض النضره فی مناقب الاصحاب العشره، قاهره، ١٣٢٧. برای وجوه بطلان خبر در مقالات شیعه مقایسه شود با: تبصرة العوام/٢٤٢ ~ .

٢– در باب لقب صدیق و منشأ آن در بارهٔ ابوبکر روایات مختلف است. مولانا ظاهراً نظر به تصدیق وی از واقعهٔ معراج رسول دارد، که به محض اصغاء قول رسول در این باب آن را تصدیق کرد؛ مقایسه شود با: تاریخ گزیده /١٦٧؛ نیز رک: تجارب السلف/١٣؛ مقایسه شود با: اشارت مولانا در مثنوی ٥١/٤ – ٣٥٠.

٣– در باب مفهوم صاحب در معنای موردنظر مولانا مقایسه شود با: السیوطی، تاریخ الخلفا /٤٨و ٥٦.

٤– عن عایشه و عروه: ان ابابکر رضی الله عنه اسلم یوم اسلم و له اربعون الف دینار، وفی لفظ: اربعون الف درهم، فانفقها علی رسول الله صلی الله علیه و سلم (تاریخ الخلفا /٩– ٣٨). و قد علمتم ما صنع ابوبکر فی ماله و کان له اربعین الف درهم فانفقه فی نوائب الاسلام و حقوقه (خلاصة کتاب العثمانیه، رسائل الجاحظ، جمعها و نشرها حسن السندوبی، قاهره، ٩/١٩٣٣). عن ابی هریره رضی الله عنه. قال: قال رسول‌الله صلی الله علیه و سلم مانفعنی مال قطّ مانفعنی مال ابی بکر، فبکی ابوبکر و قال هل انا و مالی الالک یا رسول‌الله؟ ~ رواه احمد (صفة الصفوه ٢٤٩/١). در باب قول شیعه درنقد روایت مقایسه شود با: تبصرة العوام /٤ – ٢٣١.

٥– و کان ازهد الناس و اکثرهم تواضعاً فی اخلاقه و لباسه و مطعمه و مشربه (مسعودی. مروج الذهب ٤١٣/١).

٦– عن انس رضی الله عنه قال: خرج عمر متقلداً سیفه فلقیه رجل من بنی زهره فقال این تعمد یاعمر، فقال ارید ان اقتل محمداً ~ (تاریخ الخلفا/١١٠).

۷ـ ورنه من بینا ترم افلاک را ~ (۱۱۵/۲) در اینجا یادآور قولی است منسوب به حضرت: چند بر زمین چسبیدن، پر و بالی می باید گشود که راه آسمان پیش گیرند. امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام فرمود: انا بطرق السماء اعرف منکم بطرق ارض (مکاتیب قطب، مکتوب ۱۳/۲).
۸ـ در باب قصهٔ خالد رک: تاریخ ایران بعد از اسلام /۲-۳۰۱. در باب حکایت عمر مقایسه شود با: نیکلسون، شرح (انگلیسی) ۷/۲ - ۳۰۶.
۹ـ در باب قصهٔ ساریه رک: تاریخ گزیده/۱۸۲. برای نقد خبر مقایسه شود با: تبصرة العوام /۴۱- ۲۴۰.
۱۰ـ مقایسه شود نیز با: فیه مافیه/۱۲۹.
۱۱ـ سلسلهٔ نقشبندیه به یکی از سه طریق خود را به ابوبکر مربوط می دارند. دراین باب رک: طرائق- الحقایق ۹/۲-۱۵۸. در باب سلسلهٔ خود مولانا، که هم در طرق مولویه به آن حضرت اتصال دارد و صحت آن محل تأمل هم هست، مقایسه شود با قول افلاکی، در ذیل: رسالهٔ فریدون سپهسالار /۶- ۱۸۵.
۱۳ـ برای تفصیل اتهام و جواب صریح امام رک: سرّ نی، یادداشتها ۲۶/۹؛ مقایسه شود نیز با: دفتر ایّام /۵ - ۲۸۴.
۱۳ـ تاریخ پیامبر اسلام /۶- ۲۲۱، که نام سرکردگان سرایا در آن مذکور است.
۱۴ـ فلما اذن و قال: اشهد ان محمداً رسول‌الله قالت جویریة بنت ابی جهل: لقد اکرم‌الله ابی فلم یر هذا الیوم وقال الحرث بن هشام: لیتنی مت قبل هذا الیوم... (الکامل ۱۷۲/۲).
۱۵ـ مراد بیت ذیل است از وی:

عشقت رسد به فریاد ارخود بسان حافظ　　قرآن زبر بخوانی درچارده روایت

۱۶ـ عن ثوبان رضی الله عنه، قال: قال رسول‌الله صلی الله علیه و سلم من یتقبل لی بواحدة واتقبل له بالجنه قال قلت انا: قال فلا تسأل الناس شیئاً. فکان ثوبان یقع سوطه و هو راکب فلایقول لاحدٍ ناولنیه حتی ینزل فیتناوله (صفة الصفوه ۶۷۱/۱)؛ مقایسه شود با: وعن ابن ابی مُلیکه، قال: کان ربما سقط الخطام من ید ابی بکر الصدیق قال: فیضرب بذراع ناقته فینیخها فیأخذه. قال: فقالوا له: افلا امرتنا نُناوله قال: ان حبّی صلی الله علیه و سلم امرنی ان لا اسأل الناس شیئاً (صفة الصفوه ۲۵۳/۱).
۱۷ـ حتی در بعضی از نسخه های قدیم مثنوی حکایت ابلیس و معاویه (۲۶۰۴/۲) بدین گونه آغاز می شود:

درخبر آمد که خال مؤمنان　　خفته بد در قصر بر بستر ستان

و ظاهراً این ضبط باید مبنی بر تصحیح و تبدیل خود مولانا و برای اصلاح تشدید زایدی باشد که در ضبط دیگر بیت (۲۶۰۴/۲) از باب ضرورت در نام معاویه آمده است:

در خبر آمد که آن معّاویه　　خفته بد در قصر در یک زاویه

در باب استعمال «خال المؤمنین» نیز مقایسه شود با: حدیقة الحقیقه /۲۶۲- ۲۵۹.
۱۸ـ جستجو در تصوف /۱۰۶ ~ و ۱۴۰ ~ .
۱۹ـ مقایسه شود با رأی قاضی حمیدالدین بلخی مصنف مقامات و همشهری مولانا که در المقامة الرابعه والعشرین از معاویه و پسرش یزید یاد می کند و هر چند دربارهٔ خلافت یزید بعد از معاویه می گوید: فصافحه اشقی البرّیة بعده ~ اما از خود معاویه با لحن موافق یاد می کند: معاویة ذوالشیب والرأی والفکر (مقامات /۲۰۴) که نظیر برداشت مولانا از این پدر و پسر است. معهذا اخلاص معاویه در اسلام هم مثل اسلام پدرش ابوسفیان محل تردید است و حتی گویند چون ابوسفیان درصدد برآمد به اسلام درآید معاویه شعری برایش

فرستاد و اورا از آن نهی و تحذیر کرد (شرح نهج البلاغه ۲۸۹/۶). حکیم سنایی که در عین حال مورد تکریم مولاناست نسبت به معاویه هم، که یک جا او را پسر هند می‌خواند، مثل یزید با لحنی نامساعد سخن می گوید و این طرز تلقی از غیر شیعه بعید است. مقایسه شود با: دیوان سنایی /۷۰۰.

۲۰– از جمله رک: تذکرة الاولیاء ۱۵۹/۱ و ۱۲۳/۲؛ مقایسه شود با: شرح نیکلسون (انگلیسی) ۳۳۵/۱.

۲۱– قال المسعودی: و ذکر بعض الاخباریین انه قال لرجل من اهل شام من زعمائهم و اهل الرأی والعقل منهم. من ابوتراب هذا الذی یلعنه الامام علی المنبر قال اراه لصاً من لصوص الفتن (مروج الذهب ۷۲/۲).

۲۲– برای تفصیل اجمالی در این هر دو اثر رک: نقد ادبی ۱/۳– ۱۶۱ و ۳– ۳۵۲.

۲۳– مجالس سبعه /۵۶؛ فیه مافیه /۲– ۱۶۱. در باب دیوان رک: کلیات شمس، فهرست ۴۸۱/۷.

۲۴– مقایسه شود با: مکاتیب قطب، شمارهٔ ۱۰۲/۴۴.

۲۵– با وجود استغرابی که استاد فروزانفر در این باب دارد (رسالهٔ شرح حال مولوی /۶۰)، در مقالات شمس از قول خود شمس آنچه وی اول ماتکلمت می خواند، متضمن همین سؤال است (جستجو در تصوف/ ۲۸۵ و ۴۱۰).

۲۶– در باب آن کس که احتمالاً مراد مولانا از تعبیر «شیخ دین» تواند بود رک: سرّ نی /۲۶۳ ب–ت. اینکه مولانا از پدرش بهاءولد تعبیر به «شیخ» کرده باشد در فیه‌مافیه /۱۲ هم هست و در مکتوبات نیز در جایی که به همین حکایت نماز مذکور در فیه‌مافیه اشارت می کند باز بدون ذکر نام از وی تعبیر به «شیخ» می کند (مکتوبات مولانا جلال الدین، مکتوب شمارهٔ ۲۳/۱۹). در عین حال، این نکته هم که مراد از «شیخ دین» در این تعبیر شیخ سعدالدین حمویه، و وصف بحر معنیهای رب العالمین اشارتی به یک رسالهٔ او موسوم به بحرالمعانی باشد بکلی مستبعد نیست. خاصه که چیزی از جنس این قول هم هست، هر چند نه به این تصریح و با این تخصیص در اواخر کتاب المصباح فی التصوف، طبع نجیب مایل هروی /۱۳۴. در باب احوال و اقوال وی رک: دنبالهٔ جستجو /۱۸– ۱۱۲. اگر مراد قول بدین معنی باشد که عالم همه اسم است و مُسَمّی اوست ممکن است شیخ دین راجع به ابن‌عربی یا شیخ صدرالدین باشد.

۲۷– مقایسه شود با عبارت سمعانی: ابوالحسن علی بن احمد الخرقانی کان قد راض نفسه واجهدها وکان ابتداء امره انه کان خربنده یُکری الحمار و یحمل الاثقال علیه و کان یقول وجدت الله فی صحبة حمار (ی) یعنی کنت خربنده لما فتح لی هذا الامر و سلک بی فی هذا الطریق (الانساب /۱۹۴ب).

۲۸– «مزی» به معنی صاحب مزیت است و البته مراد آن است که وی در غزنی از حیث دانش صاحب مزیت بود. حاجی سبزواری می گوید: «دانشمزی» یعنی دانشمندی، چه «مزیدن» مکیدن است، پس گویا غذای او دانش بوده (شرح اسرار /۳۸۹). و این توجیه غریب است خاصه از آن بزرگ.

۲۹– از مقایسهٔ دو بیت ذیل (۲۶۶۸/۵ و ۲۷۵۹):

بود افطارش سر رزهر شبی	هفت سال او بود اندر مطلبی
هفت سال ازسوزعشق جسم پز	در بیابان خورده‌ام من برگ رز

برمی آید که مراد مولانا از «سررز» برگ رز باید باشد، در این صورت پیداست که به طور ضمنی «سررزی» بودن نام شیخ را مربوط به همین بسنده کردنش به برگ رز برای افطار روزهای طولانیش می پنداشته است.

۳۰– شبلی: ~ چندان عشق قوت گرفت و شور غالب گشت که برفت و خویشتن را در دجله انداخت دجله موجی برآورد و اورا بر کنار افکند، بعد از آن خویشتن را در آتش افکند آتش در او عمل نکرد ~ ،

خویشتن از سر کوهی فرو گردانید باد او را برگرفت و بر زمین نشاند. شبلی را بیقراری یکی به هزار شد فریاد برآورد: ویلٌ لِمَن لایقبله الماء ولاالنار ولاالسباع ولاالجبال (تذکرة الاولیاء ۲/۳- ۱۶۲).

۳۱- شیخ سررزی ~ میان مریدان نشسته بود مریدی را سرِ بریان اشتها کرده بود شیخ اشارت کرد که او را سرِ بریان می باید، بیارید. گفتند: (یا) شیخ به چه دانستی که او را سرِ بریان می باید. گفت: زیرا که سی سال است که مرا بایست نمانده است ~ چون سر بریان در خاطر من آمد دانستم که آن از آن فلان است (فیه مافیه /۴۱- ۴۰)؛ مقایسه شود با این ابیات از حکایت شیخ در مثنوی (۲۷۹۹/۵ ~):

حاجت خود گر نگفتی آن فقیر — او بدادی و بدانستی ضمیر
پس بگفتندی چه دانستی که او — این قدر اندیشه دارداي عمو
او بگفتی خانهٔ دل خلوتست — خالی از کدیه مثال جنتست

نیز مقایسه شود با قصهٔ ذیل از بهاءولد: خواجه محمد سررزی گفت مر تاج زید را که من از بهر آن دانستم که فلانی را نان و عسل آرند که من بیست سال در خود آرزوانه بکشتم تا در من آرزوانه نماند تا هر که بیاید نزد من از آرزوانهٔ وی در من پدید آید تا بدانم که آن آرزوانه را او آورده است (معارف بهاءولد، فصل ۱۶۶).

۳۲- مقایسه شود با کلام یعقوب چرخی: شیخ محمد غزنوی سررزی قدس سره از اکابر و اشراف غزنی است و شاگرد و مرید شمس العارفین مصنف کتاب تفسیر عین المعانی و وقوف سجاوندی است. قریب دو فرسخ یا سه است از جرخ، و سررز دهی ازدههای چرخ است که در اول بساتین چرخ مسکن آبا و اجداد این فقیر آنجاست (نی نامه /۴۴). و با این فقره حدس استاد فروزانفر در باب مؤلف نسخه‌یی از یک تفسیر فارسی منسوب به شیخ یعقوب بن عثمان بن محمود بن محمد الغزنوی ثم الجرخی ثم السررزی، که استاد مجتبی مینوی نسخهٔ آن را معرفی کرده است، و استاد مصحح فیه‌مافیه «سررز» را در این نام منسوب به همین شیخ سررزی می داند و مراد از «سررزی» را هم کسی می داند «که بر سر رز یعنی باغ انگور و تاکستان منزل گزیده باشد» (فیه مافیه، تعلیقات/ ۸- ۲۶۷) ظاهراً توهمی بیش نیست و صحت ندارد.

۳۳- عباس دبس یا عباس دوس شهرت شیخ عباس نیشابوری است که گویند شیخ یک خاندان گدا و استاد گدایان شهر بوده است. حکایات راجع به او در جوامع الحکایات عوفی و جامع التمثیل حبله‌رودی آمده است؛ مقایسه شود با: سرّ نی /۶۸ ب و ۱۱۸ ج.

۳۴- و اختلف الناس فی ان الافضل الدعاء ام السکوت والرضا فمنهم من قال الدعاء فی نفسه عبادة (الرسالة القشیریه /۱۱۹).

۳۵- مقایسه شود با: هذه الکرامات قدتکون اجابة دعوة وقدتکون اظهار طعام فی اوان فاقة من غیر سبب ظاهر او حصول ماءٍ فی زمان عطش ~ او غیر ذلک من فنون الافعال الناقضة للعادة (الرسالة القشیریه /۱۶۰).

۳۶- ابوبکر بن فورک: الفرق بین المعجزات والکرامات ان الانبیاء مأمورون باظهارها والولیّ یجب علیه سترها و اخفائها (قشیریه /۹-۱۵۸)؛ مقایسه شود با: وهولاء الذین لهم الکرامات من الاولیاء وکلما زیدت فی کراماتهم یکون وجلهم اکثر وخوفهم اکثر حذراً ان یکون ذلک من المکر الخفی لهم والاستدراج. (اللُّمع /۳۹۵).

۳۷- انصاری؛ ابوالخیر تیناتی ~ یکدست بوده، زنبیل بافتی به یک دست، کس نداند که چون می بافت. وی را دیده‌اند به دو دست چون کسی نبودی (طبقات /۳۹۸).

۳۸ــ مقایسه شود با این قول: الشیخ فی قومه کالنبی فی امته، که بعضی آن را حدیث خوانده‌اند، و صورتهای دیگر هم دارد (احادیث مثنوی /۸۲).

۳۹ــ حدیث: شفاعتی لاهل الکبائر من امتی (جامع صغیر ۳۹/۲). و در باب شفاعت صالحان امت: لیدخلنّ الجنة بشفاعة رجلٍ من امتی اکثر من بنی تمیم (مستدرک حاکم ۷۰/۱)؛ مقایسه شود با: احادیث مثنوی /۳ــ۸۲.

۵

۱ــ جالب آن است که سلطان ولد هم تحت تأثیر همین طرز تلقی مولانا و به تقلید وی در رباب نیز به همین نظر می نگرد: اگر چه بانگ رباب یکسان است الاّ از آن یک بانگ هر کسی قصهٔ غصهٔ خود را فهم می کند ~ :

بـرده‌ازیـک بـانـگ هـرکـس حصـه‌یی   خوش‌شـنـیـده‌گوش هریـک قصـه‌یی

(رباب نامه /۲۱). در تمام این مثنوی منشأ الهام سلطان ولد در این طرز تلقی از رباب غیر از نی نامهٔ مولانا، غزل معروف «ربابیهٔ» اوست:

هـیـچ‌مـی دانـی چه‌مـی گـویـدرباب   زاشـک چشـم‌وازجـگـرهـای کـبـاب

(دیوان کبیر ۳۳۱۸/۱).

۲ــ Aristote, Rhetorique, II, xx, 5.

۳ــ ایسو پوس Aisopos یا ازوپ Esope, Aesop، مثَل گوی افسانه‌یی یونانی، که گویند در اصل برده بوده است و قصه های منسوب به او که یادآور امثال لقمان است، از عهد سقراط و قبل از آن در یونان مشهور بوده است (نه شرقی نه غربی /۷ــ ۵۰۶). حکایات بیدپای عنوان مجموعهٔ قصه های کلیله و دمنه است که اصل آن ظاهراً در قرن سوم میلادی به زبان سنسکریت به وجود آمده است و صورتهایی از اصل سنسکریت آن به نام پنجاتنترا Pancatantra و تنتراکهیایکا Tantrakhyaika معروف است. کتاب کلیله و دمنه از طریق ترجمهٔ عربی ابن المقفع به فارسی نقل شده است و غیر از ترجمهٔ نصرالله منشی ترجمه ها و تهذیبهای متعدد دیگر دارد، اما شهرت آن در اروپا مخصوصاً از طریق ترجمهٔ انوار سهیلی بوده است. برای تفصیل در باب قصه های ازوپ و حکایات بیدپای در السنهٔ اروپایی رک: نه شرقی نه غربی / ۵۱۸ــ ۴۸۹.

۴ــ بابریوس Babrius شاعر رومی الاصل یونانی سرای که ظاهراً در قرن دوم میلادی امثال ایسو پوس را با تعدادی امثال ابداعی به نظم در آورده‌است و از این مجموعهٔ امثالِ وی قسمت عمده‌یی ظاهراً از بین رفته است اما در قرون وسطی دراروپا مورد توجه بسیار بوده است. در بارهٔ وی و ابهامهایی که در بارهٔ احوالش هست نیز رک: نه شرقی نه غربی، «سیاحت بیدپای» /۵۰۷.

۵ــ هرمان اته، تاریخ ادبیات فارسی، ترجمهٔ دکتر رضازادهٔ شفق /۲۲۷.

۶ــ شهرت و تداول نسخهٔ بهرامشاهی در خراسان و اشتمالش بر شعر سنایی که آن را نزد دوستداران شاعر مقبول می کرده است ممکن است مؤید این دعوی باشد و بعضی شواهد هم از مقایسه به دست می‌آید. برای متن حکایت رک: کلیله و دمنه، طبع مینوی /۸۶ و مابعد.

۷ــ مقایسه شود با سرّ نی، یادداشتها، بخش ۶، شمارهٔ ۱۵.

۸ــ Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics, I/518.

۹– ظاهراً همین معنی باید موجب شده باشد تا بهاءالدین قانعی طوسی، ملک‌الشعرای دستگاه سلجوقیان روم، به نظم کلیله و دمنه پرداخته باشد. قانعی طوسی با مولانا معاصر بود و مناقشهٔ مولانا با او در باب سنایی معروف است. دربارهٔ وی رک: مناقب العارفین ۲۲۱/۱ و ۳۲۲.

۱۰– در باب اسناد این قول به جالینوس مقایسه شود با: سرّ نی /۲۵۷ الف و مابعد. در باب احوال و آراء جالینوس رک: Sarton, G. Galen of Pergamon, 1954.

۱۱– ذکر شاهنامه و کلیله، با لحنی که از تحقیر نسبت به آنها خالی نیست، ظاهراً باید حاکی از رواج و شهرت این دو کتاب در محیط قونیه و مخصوصاً در بین مخالفان صوفیه باشد. با آنکه خود مولانا هم به کلیله ارجاع می کند و هم با آن انس و آشنایی دارد، این طرز تلقی از کلیله، هر چند اینجا به مناسبت اشارت به قرآن کریم است، خالی از غرابت نیست، ممکن است تعریض در حق قانعی باشد که با وی در بارهٔ سنایی مناقشه‌یی داشت و غیر از اقدام به نظم کلیله و دمنه شاهنامه‌یی هم جهت تاریخ آل سلجوق نظم کرده بود. مقایسه شود با: براون، از سعدی تا جامی /۵ - ۱۳٤.

۱۲– در باب لقمان و قصه های وی رک: از چیزهای دیگر، ۱۳۵٦/۹۰- ۷۵.

۱۳– قصهٔ سندباد در عهد مسعودی هم به کتاب الوزراء السبعه والمعلم و امرأة الملک معروف بوده است (مروج الذهب ٤۹/۱)؛ سنتی پا Syntipas صورتی یونانی شدهٔ لفظ «سندباد» است، و این همان کتاب است که ظهیری سمرقندی به فارسی مصنوعی درآورده است؛ کتاب هفت خردمند هم که در اروپا معروف است تحریری از همین کتاب محسوب است؛ و صورت منظومی ا ز آن به زبان انگلیسی موجوداست به نام The Seven Sages of Rome ، که آن را متعلق به قرن چهاردهم میلادی می دانند؛ روایات دیگری هم از آن در ادبیات اقوام دیگر اروپایی هست، از آن جمله: قصهٔ آلمانی معروف به Die Sieben Weisen Meister متعلق به قرن شانزدهم میلادی. البته شهرت این قصه که در اروپا با نام دیوکلسین امپراطور روم مربوط شده است سابقهٔ قدیمتر دارد و در زبان لاتین هم به نام Historia Septem Sapientum معروف بوده است. قالب قصه در قصه که در آن هست ظاهراً هم به بوکاتچو در مجموعهٔ Decameron و هم به چاسر در مجموعهٔ معروف The Canterbury Tales الهام داده باشد. دکامرون مجموعهٔ قصه هایی است از بوکاتچو، نویسنده و ادیب ایتالیایی عهد رنسانس، که تعداد قابل ملاحظه‌یی قصه های شرقی نیز در آن هست.

۱٤– تعبیر «کبش فدا» برای این قوچ در شعر فارسی سابقه دارد. از آن جمله:

کبش مغرور چراگاه بهشتست هنوز — باش تا داغ فدی برنهدش اسماعیل

جان کبش فدی کن آن مکان را — بر ضابطهٔ خلیل والا

همتش را سپهر فرش بساط — دولتش را زمانه کبش فدی

در قصهٔ کبش فدا آمده است: فنظر ابراهیم علیه السلام فاذاهوبجبریل علیه السلام و معه کبش اعین املح اقرن فکبّر الکبش و کبّر ابراهیم و کبّر ابنه فلذلک قوله تعالی: وفدیناه بذبح عظیم. قال سعید بن جبیر و غیره عن ابن‌عباس: خرج علیه الکبش من الجنة قدرعی فیها اربعین خریفاً. وروی عنه ایضاً: انّ الکبش الذی فدی به عن اسمعیل بن ابراهیم علیهما السلام هوالذی قرّبه هابیل بن آدم فتقبل منه. ظاهراً اشارت به سابقهٔ طولانی عمر قوچ فدا در قصهٔ مذکور در مثنوی به همین فقرهٔ اخیر روایت مربوط باشد. ثعلبی، عرایس /۹٤. کبش فدا، یا کبش قربان را ابن‌عربی مربوط به اسحاق می‌داند که مراد از «ذبیح» هم به اعتقاد وی اوست نه

اسماعیل، و شیخ در فص اسحقی این معنی را تقریر می کند، و از قطعه یی که در آغاز این فص نقل می کند این بیت مخصوصاً متضمن لطایف و اسرار است:

فیالیت شعری کیف ناب بذاته شُخیصُ کُبَیش عن خلیفة رحمان

برای تمام شعر و تفسیر لطایف آن مقایسه شود با: مؤیدالدین الجندی، شرح فصوص الحکم /۶۵-۳۶۰.

۱۵— در بارهٔ داستان یوذاسف رک: نه شرقی نه غربی /۴۳-۱۳۷؛ مقایسه شود نیز با:

Lang, D.M., The Wisdom of Balahvar, London, 1957.

۱۶- Esope, Vita et Fabula/3. در باب قصهٔ ایسوپوس (ازوپ) مقایسه شود با: نه شرقی نه غربی، «سیاحت بیدپای» /۵۰۷ ~ ؛ نیز رجوع شود به همین فصل، یادداشت ۳.

۱۷— بابربوس، که بسیاری از امثال ایسوپوس را نظم کرده است، خود تصریح می کند که حکایات امثال از سریانیها مأخوذ است و ایسوپوس فقط اولین یونانی است که می گویند بدان حکایات تمثل و از آنها نقل کرده است (Lods, Litt.Hebr/602) . رجوع شود به همین فصل، یادداشت ٤.

۱۸— قصه در مجموعهٔ قصه های منسوب به فدروس یا فدر آمده است. قصه های فدروس غالباً از مجموعه های افسانه های ایسوپوس مأخوذ است. خود وی برده یی یونانی بوده است در روم و قصه های خود را ظاهراً در عهد تیبریوس و کالیگولا نظم کرده است. در بارهٔ قصهٔ مورد بحث رک: Phaedrus, V.18

۱۹— قصه در مجموعهٔ قصه های لافونتن در موضع ذیل آمده است:

La Fontaine, Les fables, VIII, 3. در بارهٔ قصه های لافونتن که نظیر آنها یا اصل آنها به ادب فارسی مربوط است رک: نه شرقی نه غربی/ ٤۹۷ ~ .

۲۰— مثَل سایر عبارت متداول و رایج، که متضمن نمودار ونمونهٔ نوعی باشد و در محاورات و مکاتبات در موارد خاص بدان تمثل کنند وحال مورد تکرار را با حال اصل مورد تمثل مشابه پندارند، و از آن به دستان و داستان هم تعبیر می کنند. در واقع به وسیلهٔ مثَل، حال و مورد تازه یی را با حال و موردی که بر آن سابق پنداشته می شود تطبیق می نمایند. برای تفصیل رک: احمد بهمنیار، «مثَل»، یغما، سال ۱ و ۲ (۸-۱۳۲۷)؛ مقایسه شود با: تهانوی، کشاف اصطلاحات الفنون ۲/۱۳٤۰.

۶

۱— ثم قست قلوبکم. این خطاب با جهودان است ~ رب العالمین دلهای جهودان را این صفت کرد و گفت ایمان به نبوت مصطفی و صدق وی که سر همهٔ خیرات است در دل ایشان نمی شود ~ پس دلهای ایشان با سنگ برابر کرد در سختی و درشتی ~ بلکه سخت تر، که از سنگ آب آید وگرچه آب در آن نشود، و از دل سخت نه اجابت آید و نه پند در آن شود ~ (کشف الاسرار ۱/۲۳٤).

۲— مقایسه شود با: کشف الاسرار ۲۵۱/۵ ~ . فخر رازی: قال ابن عباس الکلمة الطیبه هی قول لااله الاالله ~ وقال صاحب الکشاف انها کل شجرة مثمره ~ (التفسیر الکبیر ۱۹/۱۲۰).

۳— در باب این اختلافات رک: کشف الاسرار ٦/۳۶-۵۲۹.

٤— زوامل للاسفار لاعلم عندهم بمضمونها الا کعلم الاباعر

لعمرک مایدری البعیر اذاغدا باحماله اوراح مافی الغرائر

مروج الذهب ۲/۲۷۵؛ مقایسه شود با: نه شرقی نه غربی / ۲۲۰.

۵ــ از اشارت شیخ در الهیات شفا این معنی که حکمت تخصیص به فلسفهٔ اولی دارد برمی آید: ــ انّ ههنا فلسفة بالحقیقة و فلسفة اولی ــ و انها هی الحکمة بالحقیقة (الشفا (الهیات)، طبع مصر، ۱۹۶۰/۵). ایضاً: فهذا هوالعلم المطلوب فی هذه الصناعة و هوالفلسفة الاولی ــ و هو ایضاً الحکمة التی هی افضل علم بافضل معلوم (همان مأخذ /۱۵). برای تعریفات مشابه مقایسه شود با جرجانی: الفلسفة التشبه بالاله بحسب الطاقة البشریه لتحصیل السعادة الابدیة (تعریفات /۱۴۷). و پیداست مراد تأله و حکمت الهی است. الحکمة علم یبحث فیه عن حقایق الاشیاء علی ماهی علیه فی الوجود بقدر الطاقة البشریه (ایضاً ۸۱)؛ مقایسه شود با تعریف صدرالمتألهین: انّ الفلسفة استکمال النفس الانسانیه بمعرفة حقایق الموجودات علی ماهی علیها ــ بقدر الوسع الانسانی (الاسفار الاربعه، السفر الاول، المسلک الاول ۲۰/۱).

۶ــ قیصری: المعرفة مسبوقة بنسیان حاصل بعد العلم بخلاف العلم لذلک یسمی الحق بالعالم دون العارف (شرح فصوص، مقدمه /۴۹). جرجانی: والمعرفة ایضاً ادراک الشئ علی ماهو علیه و هی مسبوقة بجهل بخلاف العلم و لذلک یسمی الحق تعالی بالعالم دون العارف (تعریفات /۱۹۷).

۷ــ عبارت حدیث بر وجهی که در المستدرک حاکم آمده است چنین است: مَثَل المؤمن و مَثَل الاجل مَثَلُ رجلٍ له ثلاثة اخلاّء قال له ماله انا مالک خذمنی ما شئت و دع ماشئت و قال الآخر انا معک احملک و اَضَعُکَ قال هذا عشیرته و قال الثالث انا معک ادخل معک و اخرج معک مِتّ اوحییت، قال هذا عمله (احادیث مثنوی /۶۰-۱۵۹).

۸ــ کالدرون دلابارکا شاعر و نمایشنامه پرداز بزرگ اسپانیایی در عهد زرین ادب اسپانیا که آثارش به‌دقت و ظرافت در تعبیر و عمق و غور در مضمون موصوف است. نمایشنامهٔ «زندگی رؤیاست» ازمهمترین آثار او محسوب است و در ۱۶۳۶ تحریر شده است و ظاهراً از قصهٔ یوذاسف و همچنین از الف لیل متأثر باشد. برای تفصیل بیشتر رک: Bodini, V., Segni e Simboli nella' Vida es Sueno'. Bares 1968.
همچنین مقایسه شود با: نقد ادبی ۳۹۸/۱.

۹ــ درکارنامهٔ ارتخشیر پاپکان: السکندر ارومیک آمده است؛ مقایسه شود با: ترجمهٔ هدایت، زند و هومن یسن /۱۷۰؛ در گلستان آمده است: اسکندر رومی را پرسیدند دیار مشرق و مغرب به چه گرفتی (باب اول، حکایت آخر)؛ نیز از جمله مقایسه شود با: تاریخ سیستان / ۱۲-۱۰ و ۶۶.

۱۰ــ Zarrinkoob, A., Persian Sufism in its Historical Perspective, 1970/185, 216.

۱۱ــ برای تفصیل بیشتر رک: با کاروان اندیشه، مقالهٔ «افلاطون در ایران»، ۱۳۶۳/۳-۲۳۲.

۱۲ــ شبههٔ آکل ومأکول مراد است و صدرالمتألهین در نقل و نقد احتجاج منکران معاد آن را بدین وجه نقل می کند: احتج المنکرون تارة بامتناع اعادة المعدوم ــ و تارة بانه لو اکل الانسان انساناً فالاجزاء المأکوله ان اعیدت فی بدن الآکل لم یکن الانسان المأکول معاداً و ان اعیدت فی بدن المأکول لم یکن الآکل معاداً ــ واجیب فی الکتب الکلامیه ــ بانّ المعاد هوالاجزاء التی منها ابتدأ الخلق وهی الاعضاء الاصلیه عندهم والله تعالی یحفظها و لایجعلها جزءً کذلک لبدن آخر ــ (الاسفار، الجزء الثانی من السفر الرابع ۱۶۷/۹). و اشارت صاحب تجرید به عبارت: ولایجب اعادة فواضل المکلف، همچنانکه شارح علامهٔ آن در کشف المراد می گوید، جواب بر همین اعتراض است (کشف المراد /۲۵۵). اظهار تردید در این باره در قطعه‌یی منسوب به ناصرخسرو نیز هست که رنگ زندقه دارد و شاید هم ازوی نباشد؛ مقایسه شود با: نه شرقی نه غربی / ۱۱۰. اما قدماء فلاسفه، آن گونه که ابن رشد در ردّ قول غزالی ادعا می کند، در نفی واثبات آن

سخن نگفته‌اند و ایـن ادعا محلّ تأمل است. در هرصـورت اشارت منقول از سقراط در باب طرطاروس (اسفار ۹/ ۳—۱۸۲) از مقولهٔ نقل اعتقادات عامه بوده است، و فارابی هم آنچه در این باب نقل می کند ممکن است از همین مقوله بوده باشد. معهذا اینکه از جالینوس طبیب نقل کرده‌اند که در باب معاد تردد و توقف داشت (اسفار ۹/۱٦٤) ممکن است منشأ قولی باشد که مولانا به احتمال قوی از روی اشارت شمس تبریز به جالینوس منسوب می دارد، وگوینده ظاهراً لازمهٔ این تردد را آن دانسته است که جالینوس حیات را در هر صورت و به هر شکلی باشد بر مرگ ترجیح داده باشد، اما خود مولانا هم ظاهراً این قول را در حق جالینوس افترا تلقی می کرده است. در باب قول یونانیان و نیز اشارات فارابی در بارهٔ معاد مقایسه شود با: دفتر ایام، ابن رشد و غزالی /۱۹– ۱۸.

۱۳— الهی نامهٔ عطار /۳۰۱؛ مقایسه شود با: مآخذ قصص /۱– ۱۸۰؛ خود مولانا نیز در تقریری دیگر قصه را متضمن منشأ تعبیر جوع البقر می خواند (مجالس سبعه، مجلس خامس /۱۰۰).

۷

۱— الاسلوب الحکیم: هو عبارة عن ذکر الاهم تعریضاً للمتکلم علی ترکه الاهم ~ (تعریفات جرجانی /۱۷)؛ برای تفصیل بیشتر مقایسه شود با: سرّ نی /۳۹۸پ.

۲— در باب اقوال مولانا راجع به توکل رک: سرّ نی /۱۰۵ش و ۳۷۵ح؛ نیز مقایسه شود با: دنبالهٔ جستجو /۲۰– ۱٤.

۳— چون در آنچه به علم الهی مربوط است فلاسفه تقیدی به توافق شرع ندارند و توافق با مقتضای عقل و برهان را کافی می دانند، در تعریف علم کلام ضرورت تقید به شرع را لازم دیده‌اند. جرجانی: الکلام علم یبحث فیه عن ذات الله و صفاته و احوال الممکنات من المبدأ والمعاد علی قانون الاسلام، والقید الاخیر لاخراج العلم الالهی للفلاسفه ~ (تعریفات /۱٦۲).

٤— از جمله: ۴۱۵۹/۳ ~ ، ۵۲۱/٤ ~ ، ۲۵٤۰/٤ ~ ، ۳۰۱۵/٤ ~ ، ۲۱۰۲/٦ ~ .

۵— مثنوی:

تو نمی گفتی که در جام شراب — دیو می میزد شتابان ناشْتاب

(۳٤۰۵/۲). «ناشْتاب» در اینجا به معنی «ناشتا»ست، یعنی دیو بول شب مانده‌اش را با عجله و قبل از آنکه صبحگاهان آبی خورده باشد در جام شراب می ریزد. ضبط «فاتح الابیات» که مصرع دوم را بدین گونه نقل می کند: می بمیزد دیو در وی با شتاب، ظاهراً ناشی از عدم تفطن به این معنی از لفظ «ناشتاب» است در طرز بیان مولانا. «ناشْتاب» به همین معنی در مثنوی در بیت ذیل هم هست:

یا بپرسیدم چه خوردی ناشْتاب — تو بگویی نه شراب و نه کباب

(۷۱۸/٦). مولانا حتی «شتاب» را به معنی سیر و ممتلی در مفهوم متضاد «ناشتاب» و به معنی کسی که افطار کرده و ناشتا نمانده است در بیت ذیل به کار برده است:

چون بغایت ممتلی بود وشتاب — پس نگنجد اندر والا که آب (۳۳۰۲/۲)

٦— عبارت حدیث: فُضِّلتُ علی الانبیاء بستٍّ: اعطیتُ جوامع الکلم و نُصرتُ بالرعب و اُحلّت لی الغنائم و جُعلت لی الارض طهوراً و مسجداً (:مسجداً و طهوراً) و أُرسلتُ الی الخلق کافّةً وخُتم بی النبیون (احادیث مثنوی /٦۹).

۷ــ مقایسه شود با قول ابوالعلاء المعرّی:

کـــم وعظ الـــواعظـــون مـــنـــا　　　　و قـــام فـــی الارض انـــبـــیـــاء

فـــانصـــرفـــوا والـــبـــلاء بـــاق　　　　ولـــم یـــزل داؤک الـــعـــیـــاء

۸ــ آیا مضمون با این ابیات ابوالعلاء المعرّی مربوط تواند بود:

فلا تحسب مـقـال الرسل حـقـا　　　　ولـــکـــن قـــول زور سطـــروه

لکـان الـنـاس فـی عیش رغـیـد　　　　فـجـاؤا بـالـمـحـال وکدروه

مقایسه شود با: سرّ نی، یادداشتها، بخش ۵، شمارهٔ ۶ و ۷.

۹ــ ممکن است کلام مولانا ناظر به نقد و ردّ اعتراضاتی باشد که در این ابیات ابوالعلاء المعرّی هم منعکس است:

کـذب الظن لا امـام سـوی الـعـقـ-　　　　ـل مشیـراً فی صبحه والـمساء

افـیـقـوا افـیـقـوا یـا غـواة فـانـما　　　　دیـانـاتـکـم مـکـر مـن الـقـدماء

ارادوا بـهـا جمـع الـحطام فـادرکوا　　　　و بـادوا ودامـت سـنـة الـلـؤمـاء

نظیر این اقوال نزد زنادقه و منکران بعث مکرر آمده است. مقایسه شود با: سرّ نی/ یادداشتها، بخش ۱۱، شمارهٔ ۱۸ و ۱۹.

۱۰ــ در باب این بیت رک: جستجو در تصوف /۲ــ ۳۰۱. توجیه حاجی سبزواری که ضبط «عقل اول راند بر عقل دوم» را اشهر و اولی می داند (شرح اسرار /۲۲۷) متکلفانه است. مفهوم «انا وجدنا آباءنا ~ » در طرز بیان مولانا مستتر است، مؤید این دعوی استعمال سر و دم است در ابیات ذیل که آباء را «سر» و اخلاف را «دُمغَزه» می خواند:

هـرکـه بـنـهـد سـنـت بـد ای فـتیٰ　　　　تـا درافـتـد بـعـد او خـلـق از عَـمیٰ

جـمـع گـردد بـر وی آن جـمـلـه بـزه　　　　کـو سـری بـوده ست وایشـان دُمـغَـزه

(۷/۵ ــ ۱۹۵۶). در باب اصل فکر پایبندی به سنّت آباء مقایسه شود با کریمهٔ: و ما مَنَعَ النّاسَ اَن یؤمنوا اِذ جائهم الهُدیٰ و یستغفِروا ربَّهم الاّ اَن تأتِیَهُم سُنَّةُ الاوّلین ~ (۱۸/۵۵).

۱۱ــ میرزا فتحعلی آخوندزاده دچار این توهّم شده است، و به استناد بعضی ابیات قصه، مولانا را از باب قیاس نفس به عدم اعتقاد به شرع مبین منسوب می دارد؛ مقایسه شود با: نقد ادبی ۶۳۷/۲.

۱۲ــ عبدالرزاق کاشانی: القطب هوالواحد الذی هو موضع نظرالله تعالی من العالم فی کل زمان ~ (اصطلاحات، در هامش شرح منازل السایرین /۱۶۷). در باب مظهریت اسم جامع مقایسه شود با: قیصری، شرح فصوص، مقدمه، الفصل التاسع/۳۹.

۱۳ و ۱۴ــ جرجانی: الوهم هو ادراک المعنی الجزئی المتعلق بالمعنی المحسوس. الوهمیات هی قضایا کاذبه یحکم بها الوهم فی امور غیر محسوسه ~ . والقیاس المرکب منها یسمی سفسطه. ~ العقل ما یعقل به حقایق الاشیاء ~ . العقل ~ جوهر مجرد یدرک الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهده (تعریفات /۲۲۸ و ۳ ــ۱۳۲).

۱۵ــ «سینور» در اینجا به معنی قلعه است و مأخوذ است از لفظ یونانی σίνορος (نیکلسون. شرح ۱۸۷/۲).

۱۶ــ حدیث: من تاب قبل ان تطلع الشمسُ من مغربها تاب الله علیه. مقایسه شود با قول سعدی: ~

قاضی دریافت که حال چیست، گفت از کدام جانب [آفتاب برآمد]، گفت از جانب مشرق، گفت الحمدلله که هنوز درِ توبه باز است به حکم این حدیث: قال رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم لایُغلَق بابُ التوبه علی العباد حتی تطلع الشمسُ من مغربها ~ (گلستان، باب پنجم، حکایت ۱۹).

۱۷ــ شهرستانی: اما تعطیل العالم عن الصانع العالِم القادر الحکیم فلست اراها مقالة لاحد ~ الاّ ما نقل عن شرذمة قلیلة من الدهریة انهم قالوا ان العالم کان فی الازل اجزاء مبثوثة تتحرک علی غیر استقامة و اصطکت اتفاقا فحصل عنها العالم بشکله الذی تراه علیه ~ (نهایة الاقدام /٤-۱۲۳). و اما تعطیل الصانع عن الصنع فقد **ذهب به قوم وهم الدهریة** القائلین بقدم العالم الی انّ الحکم بقدم العالم فی الازل تعطیل الصانع عن الصنع ~ (ایضاً /۱۲٦). یعقوبی: و قالت طائفة تسمی الدهریه لادین ولا ربّ ولارسول ولاکتاب ولامعاد ولاجزاء بخیر ولابشرّ ولاابتداء لشئ ولاانقضاء ~ و انما سمّیت الدهریه لزعمها ان الانسان لم یزل و لن یزول وان الدهر دائر لااوّل له ولاآخر ~ و این طایفه را یعقوبی به عنوان فرقه‌یی از یونانیان برمی شمرد (تاریخ الیعقوبی، طبع نجف، ج۱/۱۲۰). برای نقد ائمه و متکلمین قدما از احوال دهریه مقایسه شود با: التفسیر الکبیر ۲/۹-۹۸.

۱۸ــ تقریر دیگر از این قول مولاناست: مردم که می گویند عالم قدیم است سخن ایشان مسموع کی باشد؛ بعضی می گویند که حادث است و آن اولیایند و انبیایند که ایشان قدیمتر از عالم‌اند ~ پس ایشان علی الحقیقه می دانند که حادث است از مقام خود خبر می دهند ~ فلسفیک بسی می گوید که حدوث عالم به چه دانستی، ای خر تو قدم عالم را به چه دانستی؟ ~ (فیه مافیه/ ۱-۱٤۰).

۱۹ــ ثعالبی: لسان الحال، قال بعض بلغاء الحکماء: لسان الحال انطق من لسان المقال ~ (ثمار القلوب /۳۳۲). و در نزد صوفیه، اشارت به همین لسان حال اکوان است قول ابن فارض در «تائیهٔ کبری»:

وألسِنةُ الاکوان ان کنت واعیا　　　شهود بتوحیدی بحال فصیحة

مقایسه شود با: مشارق الدراری /٦۰٤؛ نیز با قول شاعر:

لسان الحال افصح من لسانی　　　وصمتی عن سؤالک ترجمانی

(کشف المحجوب /٤٦٤).

۲۰ــ ازجمله مقایسه شود با حکایت سماع مولانا به بانگ سنگ آسیا که: فرمود ~ به حق حق که این سنگ آسیا سبّوح قدّوس می گوید ~ (مناقب ۱/۳۷۱).

۲۱ــ عارفی کو که کند فهم زبان سوسن　　　تا بگوید که چرا رفت و چرا باز آمد

(دیوان حافظ/ ۱۱۸).

۲۲ــ جنید: من عرف الله کلّ لسانه (کشف المحجوب /٤٦٤). تخلص شعری مولانا هم «خاموش» یا «خموش» بوده است (فروزانفر، شرح حال مولوی /۵-٤ و ۱۷۹).

۲۳ــ زبانت درکش ای حافظ زمانی　　　زبان بی‌زبانان بشنو از نی

(دیوان حافظ/ ۳۰۰).

۲٤ــ در باب قصه مقایسه شود با: مجالس سبعه، مجلس اول /۹.

۲۵ــ با این مطلع:

خرد چون به جان و تنم بنگریست　　　ازین هر دو بیچاره برجان گریست

(دیوان ناصرخسرو، طبع مینوی -- **تقوی/۵۹**).

۲۶ــ زهدیات ابوالعتاهیه: بعضی تصنعی خوانده‌اند اما در بسیاری از آنها لحن صمیمانه پیداست. از جمله مقایسه شود با: العقد الفرید ۳۶۹/۱ و ۳۷۴و ۳۷۶ ~ . تنسک و لبس صوف هم از وی منقول ست. رک: مروج الذهب ۳۳۸/۲ ~ . برای بررسی اجمالی در باب ارزش ادبی «زهدیات» وی رک: حنا الفاخوری، تاریخ ادبیات زبان عربی، ترجمهٔ استاد عبدالمحمد آیتی /۴ـ ۳۲۰. در باب اشعار زهدآمیز ابوالعتاهیه مقایسه شود نیز با: جستجو در تصوف /۳۸۲.

۲۷ــ ابن سینا: الزهد عندالعارف معاملة ماکانه یشتری بمتاع الدنیا متاع الآخرة وعند العارف تنزه ما عما یشغل سره عن الحق ~ (اشارات ۱/۳ــ ۳۷۰).

۲۸ــ الشیخ المفید: القول فی کلام الجوارح و نطقها و شهادتها: و اقول انّ ماتضمنه القرآن من ذکر ذلک انما هو علی الاستعاره دون الحقیقة ~ وهذا مذهب ابی القاسم البلخی و جماعة من اهل العدل و یخالف فیه کثیر من المعتزله و سایر المشبهه والمجبره (اوایل المقالات /۴ـ۱۰۳): مقایسه شود با: غزالی، رسالة الاملاء، هامش احیاء ۹۰/۱ـ ۱۸۱.

۸

۱ــ جرجانی: الحجة مادلّ به علی صحة الدعوی، وقیل الحجة والدلیل واحد (تعریفات/ ۷۲). کمال‌الدین میثم بحرانی: الحجة قول مؤلف من اقوال یقصد بها تحصیل مطلوب مجهول، واقسامها ثلاثه: ~ القسم الثالث منها مایسمی تمثیلا ~ (قواعد المرام فی علم الکلام، قم ۱۳۹۷/ ۴ـ ۳۳).

۲ــ برهان در نزد اهل منطق قیاسی است که مؤلف باشد از مقدماتی یقینی از برای انتاج یقینی، از این رو نزد حکما «طریقی است موثوق به، موصل به وقوف به حق وعمل بر آن». مقایسه شود با: قطب‌الدین شیرازی، درّة التاج /۱۸۰.

۳ــ ~ این آیت که وإنّ الدارَ الآخرةَ لهی الحیوانُ لوکانوا یَعلمون که در و دیوار و عرصهٔ آن عالم و آب وکوزه و میوه و درخت همه زنده‌اند و سخن گوی و سخن شنو و جهت آن فرمود مصطفی علیه‌السلام که الدنیا جیفةٌ و طُلاّبها کِلابٌ، و اگر آخرت را حیات نبودی آخرت هم جیفه بودی ~ (مثنوی ۳۵۹۱/۵ عنوان). جیفه بودن دنیا مبنی بر روایت «الدنیا جیفة» است که بعضی آن را حدیث نبوی خوانده‌اند (احادیث مثنوی/ ۲۱۶). در بارهٔ حیوان در مورد استشهاد مقایسه شود با: میبدی: الحیوان والحیاة واحده ~ و قیل الحیوان الحیاة الدائمه (کشف الاسرار ۴۱۳/۷).

۴ــ اشاره به همین معنی است: وانشدوا لبعض الکبراء:

من رامه بالعقل مسترشداً	اسرحه فی حیرة یلهو
و شاب بالتلبیس اسراره	یقول من حیرته هل هو

(شرح تعرف ۱۰۵/۲).

۵ــ برای سابقهٔ استعمال در نزد حکمای ما رک: ابن سینا، الشفا (الهیات)، طبع مصر، ۱۹۶۰/۷ ـ ۲۶۶.
جهت سوابق دیگر مقایسه شود با: با کاروان اندیشه /۷ـ ۲۲۳.

۶ــ قصهٔ «هفتواد» در شاهنامه، در سلطنت اردشیر بابکان مذکور است (طبع مسکو، ج ۱۳۹/۷ ~). اشاره به قصهٔ هفتواد به عنوان خداوند کرم (= هپتانواد) در رسالهٔ پهلوی کارنامهٔ اردشیر هم هست؛ مقایسه شود با: هدایت، زند و هومن یسن؛ کارنامهٔ اردشیر /۷ـ ۱۸۶. برای تحلیلی از قصه وتعبیری که دارمستتر از آن دارد

رک: هانری ماسه، فردوسی و حماسهٔ ملی، ترجمهٔ مهدی روشن‌ضمیر/ ۱۱-۲۱۰؛ مقایسه شود با: نولدکه، طبری، تاریخ ایرانیان و عربها، ترجمهٔ دکتر زریاب/۶۱.

۷ــ شهرستانی: و مما یعتمد (علیه) فی اثبات حدث العالم ان نفرض الکلام فی النفوس الانسانیه و نثبت تناهیها عدداً ثم ترتب علیها تناهی الاشخاص الانسانیه و ترتب علیها حدوث الامزجه و تناهیها ثم ترتب علیها تناهی الحرکات الدوریة الجامعة للعناصر ثم ترتب علیها تناهی المتحرکات والمحرکات السماویه فثبت حدث العالم باسرها و هی اسهل الطرق و احسنها (نهایة الاقدام /۵۰-۴۹).

۸ــ ابن سینا: عارف همیشه خرم و گشاده‌روی باشد و خندان ~ و چگونه خوش نباشد و وی خرم است به حق و به همه چیزی! زیرا که وی اندر همه چیزها حق می بیند ~ (ترجمهٔ اشارات /۲۵۵)؛ مقایسه شود با: ارزش میراث صوفیه /۱۸۵.

۹ــ تشبیه اندیشه‌ها، به مهمان در فیه‌مافیه هم هست: نمی‌بینی که چون طفلک را قدک (ظ:قلب) او کوچک است اندیشهٔ او نیز که مهمان است لایق خانهٔ قالب اوست، غیر شیر و دایه نمی‌داند، و چون بزرگتر شد مهمانان اندیشه‌ها افزون شوند، از عقل وادراک و تمیز و غیره، خانه بزرگتر گردد، و چون مهمانان عشق آیند در خانه نگنجند و خانه را ویران کنند (/۱۵۸).

۱۰ــ ابن‌سینا: ایّاک ان تکون تکیّسک و تبرّؤک عن العامّة هوان تبری منکراً لکل شئ فذلک طیش و عجز ~ فالصواب ان تسرح امثال ذلک الی بقعة الامکان مالم یذدک عنه قائم البرهان (کتاب الاشارات، الهیات، النمط العاشر ۴۱۸/۳).

۱۱ــ حدیث: اولیائی تحت قبابی لایعرفهم غیری (احادیث مثنوی /۵۲).

۱۲ــ «پرده‌یی» به معنی آن کس که در پرده است. و «بُرده‌یی» هم خوانده‌اند، یعنی ربوده و بُرده — و این حال آن کس خواهد بود که وی را از خود ربوده‌اند — مجذوب سالک؛ مقایسه شود با: سرّ نی /۱۳۳پ و ۳۸۸ب.

۱۳ــ درباب اعتقاد عظیم مولانا در حق سنایی رک: سرّ نی/۱۳٤ الف و مابعد؛ مقایسه شود با: جستجودر تصوف /۲۷۳.

۱٤ــ آنکه بر نیی سوار است او حامل نی است نه محمول نی و او از جهل و کودکی خود را راکب و محمول در راه پنداشته است ~ . (به عبارت دیگر:) آنکه به نی سوار است مرکب او پای خود است و زعم کرده به جهل و کودکی که من مرکبی دارم که آن نی اوست که بر آن سوار است، بلی سواری است بر مرکبی به خیال که نیست ~ (شاه‌داعی، شرح مثنوی ۱/٤-۳۸۳).

۹

۱ــ درباب امثال و انواع و حدود آن رک: مقالهٔ استاد احمد بهمنیار، «مَثَل»، مجلهٔ یغما، سال ۱و۲ (۸- ۱۳۲۷).

۲ــ درباب حرفهٔ بنی ساسان رک: جستجو در تصوف /۳۶۰؛ مقایسه شود با: نه شرقی نه غربی /۳۰- ۴۲۹.

۳ــ ای مونس ما خواجه ابوبکر ربابی گردلشده‌یی چند پی نان‌وکبابی

(دیوان کبیر ۲۷۹۶۳/۶).

٤ــ از ابیات ذیل در دیوان هم التزام سکوت برمی آید، هم اشتغال به عیاری و فتوت و رباب زنی:

لب بسته چو بوبک ربابی | آن داد وگشاد وآن عطا کو ۲۳۸۳/۵
ای فتنهٔ هر روحی کیسه بر هر جوحی | دزدیده رباب ازکف بوبکر ربابی را ۹۲۵/۱
ای جان بهار و دی وی حاتم نقل ومی | پرکن زشکر چون نی بوبکرربابی را ۱۰۱۸/۱

۵ــ نام وی به این عنوان در شعر منوچهری (دیوان /۱۱۳) آمده است:

اندرین ایام ما بازار هزلست وفسوس | کار بوبکرربابی دارد وطنز جُحی

برای قصه‌های مربوط به عیاریها و طنز و هزل او رک: عبید زاکانی، کلیات عبید، «رسالهٔ دلگشا»/۱۰۴ و ۹-۱۰۸ و ۱۸-۱۱۷.

۶ــ برای تفصیل در این باب و قول شارحان رک: Nicholson, R.A., Commentary, I/296.
قصهٔ جوحی و جنازه به صورتهای دیگر هم نقل است، از جمله رک: لطایف الطوایف /۳۹۰.

۷ــ در باب ابوبکر کتانی رک: تذکرة الاولیاء ۱۱۹/۲ ~ . برای قصه‌یی که او را از اولیاء مستور نشان می دهد مقایسه شود با حکایت وی با خضر (تذکرة الاولیاء ۲/۲-۱۲۱). ابوبکر کتانی صاحب قولی است که به موجب آن بین عبد و حق هزار مقام از نور و ظلمت است و شیخ الاسلام عبدالله انصاری هروی در مقدمهٔ منازل السائرین از سخن وی بدین گونه یاد می کند: و انی خفت انّی ان اخذتُ فی شرح قول ابی بکر الکتانی انّ بین العبد والحق الف مقام من نور و ظلمة طولت علیّ و علیهم ~ (عبدالرزاق، شرح منازل السایرین /۸).

۸ــ در باب ضد قهرمان، و نقش امثال تیل اویلن اشپیگل و ملانصرالدین رک: تاریخ در ترازو/ ۲۷۲ و ۲۹۰؛ نیز مقایسه شود با: Nicholson, R.A., Commentary, I/347.
در مورد ملانصرالدین و حکایات او که در نزد اقوام مختلف صورتهای گونه گون جالب دارد رک:
Wesselski, A., Der Hodscha Nasreddin, Weimar, 1911.
Abdülbaki Golpinarli, Nasreddin Hoca, Istanbul, 1961.

۹ و ۱۰ــ روض الریاحین /۳۳؛ مقایسه شود با: مآخذ قصص /۸-۷۷. در باب «عُلیان» مقایسه شود با: سرّ نی /۶۸ب و ۱۷۵ب و ۲۹۸ت.

۱۱ــ همچنین برای نظایر این گونه قصه رک: مسعودی، اخبارالزمان، حکایت سعیدبن جبیر /۱۳. توهم تطبیق آن با عبدالمغیث هم رفته است که محل تأمل است: مقایسه شود با: نیکلسون، شرح (انگیسی)، ج ۳۷۳/۲. احتمال اقوی آن است که عبدالغوث از زهاد عصر مولانا یا قریب به آن عهد بوده است و این حکایت را در محیط حیات مولانا، بلخ یا قونیه، در توجیه غیبت او نقل می کرده اند.

۱۲ــ اشارت به سقطهای بلخی در این بیت خاقانی در خطاب به رشید وطواط آمده است:

ای بلخیک سقط چه فرستی به شهر ما | چندین سقاطهٔ هوس افزای عمرکاه

(دیوان خاقانی، طبع عبدالرسولی /۶۷۳). اشاره به اوباش بلخ در دو بیت ذیل از یک قطعهٔ منسوب به انوری که گویند موجب شورش اهل بلخ بر وی شد آمده است:

بلخ راعیب اگر چند به اوباش کنند | بر هر بیخردی نیست که صد بخرد نیست
مصر جامع راچه ره نبود از بد و نیک | معدن زر وگهر بی سرب و بُسَد نیست

تمام قطعه در مجمع الفصحا ۳۷۲/۱ مذکور است و برای تفصیل حادثهٔ بلخ رک: سخن و سخنوران، چاپ جدید /۴۱-۳۴۰.

۱۳ــ عنوان «الملک الضلّیل» در باب امرؤ القیس مأخوذ از اشارت منسوب به کلام امام است در نهج البلاغه: و سئل علیه السلام عن اشعر الشعراء فقال ان القوم لم یجروا فی حلبةٍ تُعرف الغایة عند قصبتها فان کان و لابد فالملک الضلّیل یرید امرؤالقیس (نهج البلاغه، ترجمه و شرح فیض الاسلام ۱۲۸۵/۶؛ برای تفصیل بیشتر در این باب و آنچه از قول امیر مؤمنان و نیز از گفتار رسول خدا در بارهٔ امرؤالقیس و مآل کار او نقل است رک: ا بن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه ۷۲/۲۰ــ ۱۵۲. ومجرد این اقوال نشان می دهد که روایت عزلت و زهد و نصرانی شدن امرؤالقیس در آن ایام مطلقا شهرت نداشته است.

۱۴ــ معلقهٔ معروف امرؤالقیس بدین مطلع: قفانبک من ذکری حبیب و منزل ~ . برای تمام قصیده و شرح و تحلیل آن رک: شرح دیوان امرؤالقیس، طبع بیروت، ۱۹۶۸/ ٤٤ــ۲۹. در باب قصهٔ او با قیصر که ربطی به این حکایت ندارد مقایسه شود با: سید مرتضی، ذیل امالی ۵۳/۳.

۱۵ــ یاقوت: تبوک ~ موضع بین وادی القری و الشام و قیل برکة لابناء سعد من بنی عُذره ~ و هو حصن به عین و نخل و حائط ینسب الی النبی صلی الله علیه و سلّم ~ توجه النبی صلی الله علیه و سلّم فی سنة تسع للهجرة الی تبوک من ارض الشام، و هی آخر غزواته ~ و بین تبوک والمدینه اثنتاعشرة مرحله ~ (معجم البلدان ۱۵/۲ ــ ١٤).

۱۶ــ طرز استعمال «خشت» در این تعبیر متضمن ایهام است و غیر از آجر خام، «خشت» نام «نوعی از سلاح جنگ باشد و آن نیزهٔ کوچکی است که در میان آن حلقه‌یی از ریسمان یا ابریشم بافته بسته باشند و انگشت سبابه را در آن حلقه کرده به جانب خصم اندازند.» (برهان قاطع، به تصحیح و اهتمام محمد عباسی / ٤۳۷). در صید نیز مثل جنگ استعمال خشت معمول بوده است و شواهد ذیل از مسعود سعد و بیهقی مؤید این معنی است:

ز پشت پیل تو بر مغز شیر باری خشت | که میر پیل شکاری و شیر پیل سوار

عادت چنان داشت که چون شیر پیش آمدی خشتی کوتاه دسته قوی به دست گرفتی و نیزهٔ سطبر کوتاه ~ امیر خشتی بینداخت و بر سینهٔ شیر زد. برای شواهد دیگر رک: لغت نامهٔ دهخدا، ذیل «خشت».

۱۷ــ یاقوت: ترمذ مدینة مشهورة من امهات المدن راکبة علی نهر جیحون من جانب الشرقی متصلة العمل بالصغانیان ~ (معجم البلدان ۲۶/۲). ترمذ شهری است خرم و بر لب رود جیحون افتاده و او را قهندزی است بر لب رود و این شهر بارگه ختلان و چغانیان است و از وی صابون نیک و بوریای سبز وبادبیزن خیزد (حدودالعالم، طبع دکتر منوچهر ستوده /۱۰۹).

۱۸ــ نام ندیم مسخرهٔ سلطان محمود را تلخک (برهان قاطع) و طلحک (صورتی از نام طلحه؟) ضبط کرده‌اند. آیاممکن است نام وی با نام «تلک»، حجام بچه‌یی هندو از برکشیدگان سلطان، که بعدها در نزد مسعود از سرداران سلطان شد مربوط باشد؟ مقایسه شود با: تاریخ بیهقی، طبع دکتر فیاض، چاپ ۹۹۰/۲.

۹۱ــ از جمله قصهٔ طلحک و خوراک اهل حرم (کلیات عبید، «رسالهٔ دلگشا» /۱۳۹) در جای دیگر با اندک اختلاف به مولانا قطب الدین منسوب است (لطایف الطوایف /۱۸۰).

۲۰ــ نهج البلاغه: قال علیه السلام انّه لیس بین الحق والباطل الاّ اربع اصابع ~ فسئل عن معنی قوله هذا فجمع اصابعه و وضعها بین اذنه و عینه ثم قال الباطل ان تقول سمعت والحق ان تقول رأیت (شرح ابن ابی الحدید ۷۲/۹). در باب نهج البلاغه و پاره‌یی اقوال حکمت‌آمیز آن مقایسه شود با: دفتر ایام /۲۸۲، ۹۰ــ۲۸۹.

۲۱— «بلق» و «قُلُب»: اسم صوتی که از انداختن چیزی در آب برآید؛ مقایسه شود با: حکایت خلیفه‌یی که می گویند جواهر به دجله می انداخت برای آنکه آواز آب برآید و می گفت: اعجبنی قلب، یعنی مرا قلب خوش (اصل: خویش) می آید (مکاتیب قطب /۵۱۲)؛ نیز: در قصهٔ عامیانه بین خواجهٔ طوسی با ابن‌حاجب، که چون خواجه کتابهای وی را در دجله می انداخت گفت: اعجبنی قلبه (تنکابنی، قصص العلماء /۳۶۹).

۱۰

۱— در باب شکل قصه نزد نصاری، و مخصوصاً جهت جستجویی که مسلمین به اشارت واثق خلیفه در باب اصحاب کهف و رقیم و موضع آنها در بلاد بوزنطیه انجام داده‌اند رک: مسعودی، مروج الذهب ۱/۶- ۱۹۵؛ مقایسه شود با:

Von Grunebaum, G., l'Islam medieval, 1962/ 33 – 35.

۲— در باب اصحاب اخدود: قال مقاتل کان اصحاب الاخدود ثلاثة: واحد بنجران والآخر بالشام والاخر بفارس ~ (مجمع البیان ۵/۴۶۶). قصهٔ ذونواس حمیری که بنا بر مشهور یهودی شد و «یوسف» نام گرفت و در تعقیب و آزار نصارای نجران اهتمام بسیار کرد در غالب روایات مسلمین هست، از جمله: حمزه، سنی ملوک /۸۸؛ ابن‌هشام، سیرة النبی ۱/۵- ۲۴؛ تاریخ الیعقوبی ۱/۲- ۱۶۱؛ مسعودی، مروج الذهب ۱/۲۸۰؛ تاریخ ایرانیان و عربها، ترجمهٔ فارسی /۷۲- ۲۶۹ و تعلیقات. البته تعلیقات نولدکه در این باب معلومات انتقادی دقیق و جالبی به دست می دهد، معهذا برای تکمیل آنها و آنچه از اسناد مکشوف جدید و روایات قدیم نصاری در این باب به دست می آید باید رک:

The Book of Himyarites, ed. by A.Moberg, Lund, 1924.
Ryckmans, La persecution des chretiens Himyarites au sixieme siècle, 1956.

۳— مقایسه شود با: شرح مثنوی شریف ۱/۲ - ۲۹۱ و ۳۰۸.

۴— برای تفصیل در این باب رک:

Lods, A.Images and Gods (Hebrew and Canaanite), in ERE,Vol. VII/ 138–142.

۵— در بین آنچه متکلمان در إسناد تفرقهٔ نصاری به بولس نقل کرده اند رک: ابی المظفر الاسفراینی، التبصیر فی الدین، ۱۹۵۵/۴–۱۳۳ ۰ معهذا قول شهرستانی در باب تفرقهٔ نصاری متضمن این معنی نیست؛ از بولس به عنوان «فولس» یاد می کند و از رسالهٔ بولس رسول به رومیان به عنوان رسالة فولس التی کتبها الی الیونانیین یاد می کند؛ افتراق نصاری را هم بر هفتاد و دو فرقه یاد می نماید و می گوید: و کبار فرقهم ثلاث: الملکانیه والنسطوریه والیعقوبیه، و سایر فرق را هم از آنها ناشی می داند (شهرستانی، الملل و النحل، قاهره، ۱۹۶۸، ۲/۳۳–۲۵).

۶— دولتهای باستانی یمن جنوبی، که غیر از سبا شامل مَعین و قتبان و حضرموت هم می شد، از قرنهای طولانی قبل از اسلام رونق و عظمت قابل ملاحظه داشته‌اند. پادشاهان قدیم سبا هم مدتها تحت عنوان «مکرب» مقام کاهنی داشته‌اند. برای تفصیل احوال اعراب یمن در دورهٔ قبل از اسلام رک: جوادعلی، تاریخ العرب قبل الاسلام، بغداد، ۱۹۵۱؛ تقی زاده، تاریخ عربستان و قوم عرب، انتشارات دانشکدهٔ معقول و منقول، ۳۰–۱۳۲۹؛ مقالهٔ تکاچ در دائرة المعارف پاولی ویسوا؛ نیز:

Tkasch, J., Saba, in EI (1), IV/ 3 –19.

۷— از آن جمله ابیات ذیل (۳/۳- ۳۷۱) را که متضمن اخذ و تضمین از قرآن کریم (۱۷/۸۰) است:

یَطلب الانسانُ فی الصیف الشتا — فاذا جاء الشتا انکرذا
فهولایرضیٰ بحالٍ ابدا — لابضیق لابعیش رَغَدا
قُتِلَ الانسانُ ما اکفره — کلما نال هُدیً انکره

و مؤلف فاتح الابیات آن را یادآور این ابیات می پندارد که به امرؤالقیس منسوب می دارد:

یتمنی المرء فی الصیف الشتا — فاذا جاء الشتا انکره
فهولایرضی بحالٍ واحدٍ — قتل الانسان ما اکفره

و البته از وی نیست و آثار جعل از آن پیداست. قول «ما اکفره» و دعای «قُتِلَ» که به اسلوب کلام عرب شباهت دارد نزد اهل تفسیر توجیه دقیق دارد، وشعر منسوب به امرؤالقیس هم دستاویزی در طرح اشکال نشده است. برای توجیه مقایسه شود با: التفسیر الکبیر ۵۹/۳۱؛ مقایسه شود با:

Nicholson, R. A. Commentary II/13.

۸— از مایهٔ بیچارگی قطمیر مردم می شود — ماخولیای مهتری سگ می کند بلعام را

(کلیات سعدی، طبع فروغی / ۴۱۶)؛ ثعلبی: فاندلع لسانه فوقع علی صدره (عرایس المجالس /۲۳۸).

۹— زاهد ایمن مشواز بازی غیرت زنهار — که ره ازصومعه تا دیرمغان اینهمه نیست

(دیوان حافظ، طبع قزوینی /۵۲).

۱۰— ثعلبی: رأی نمرود فی منامه کان کوکباً طلع فذهب بضوء الشمس والقمر ~ فقالوا (یعنی السحرة والکهنه ~): هو مولود یولد فی ناحیتک هذه السنة یکون هلاکک و هلاک اهل بیتک علی یدیه ~ فامر نمرود بذبح کل غلام یولد فی تلک الناحیة ~ (عرایس المجالس /۷۳)؛ مقایسه شود با: کسائی، قصص الانبیاء /۲۰-۱۱۵؛ طبری، تاریخ I /۲۵۴؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ ۵۴/۱.

۱۱— جرجانی: الاستدراج ان یجعل الله تعالی العبد مقبول الحاجة وقتاً فوقتاً الی اقصی عمره للابتلاء بالبلاء والعذاب ~ : الدنو الی عذاب الله بالامهال قلیلاً قلیلاً ~ (تعریفات /۱۴).

۱۲— در باب قصهٔ کاوس و کرکسهایش غیر از شاهنامه (طبع مسکو، ج ۲/۴-۱۵۱) رک: طبری ۳/۱-۶۰۲؛ بلعمی /۶۰۰؛ مقایسه شود با: کریستنسن، کیانیان، ترجمهٔ دکتر ذبیح الله صفا / ۲-۱۶۱؛ نیز رک: ایران قبل از اسلام /۳۹.

۱۳— گاوی که فریدون را شیر داد و پرورد «پرمایون» نام داشت (لغت فرس اسدی /۳۶۳). در شاهنامه تفصیل قصهٔ مادرش «فرانک» با نگهبان مرغزار و گاو «پرمایه» هست (طبع مسکو، ج ۵۸/۱ ~) و در آنجا گاو «پرمایه» خوانده می شود. در باب حکایت آستیاگ و ماندانا رک: ایران قبل از اسلام /۱۱۵. در بارهٔ قصهٔ هردوت در باب کورش و ماده سگ رک: Noeldeke, Nat. Ep. in GRI 132-133 مقایسه شود با: حماسهٔ ملی ایران، ترجمهٔ بزرگ علوی /۵. در باب رمولوس و سابقه و تفسیر اسطورهٔ گرگ ماده رک: Hammond - Scullard, Oxford Classical Dictionary 1976/ 936.

۱۴— مسعودی: فلما زاد الامر علی فرعون احضر موسی و قال له ان اجبتک مالی عندک؟ قال اردّ شبابک و اضعف عمرک و آمنک من جمیع العلل و من زوال ملکک و اعلی یدک علی من ناوأک من الملوک واکثر فیک نشاطک و اکلک و شربک. قال له فرعون ان فعلت ذلک فقد انصفت فانظرنی الی غد، ثم شاورهامان فمنعه ~ (اخبار الزمان /۲۴۹). در باب مفهوم بشارات مقایسه شود با: مکاتیب قطب /۶-۱۴۵.

۱۵— «ضروان» یا «صروان» (تفسیر ابوالفتوح ۱۰۱/۱۰) در یاقوت به دو فتحه است: بُلید قرب صنعاء ~

و قیل هی الارض التی ذکرها الله تعالی فی کتابه العزیز ~ وبینها و بین صنعاء اربعةفراسخ (معجم البلدان ٤٥٧/٣): مقاسه شود با: نشابوری، قصص الانبیاء /٣٩٨؛ کشف الاسرار ١٠/١٩٢.

١٦— میبدی: ~ این حجت خداست جل جلاله بر فرعون که ایمان وی نپذیرفت به وقت معاینهٔ عذاب ~ آنگه قوم یونس را مستثنی کرد که توبهٔ ایشان بپذیرفت به وقت معاینهٔ عذاب (کشف الاسرار ٣٣٩/٤). در باب ایمان فرعون هم بعضی عرفا در اشارت به کریمهٔ فلم یَکُ یَنفعُهم ایمانُهم لمّا رَأوا بأسَنا ~ (مؤمن ٨٥/٤٠) گفته‌اند: فلم یدل ذلک علی انه لاینفعهم فی الآخرة ~ (شرح جندی، فص موسوی /٦٦٣). برای نقد متشرعه از قول صوفیه در باب فرعون رک: ابن تیمیه، الرّد علی منطقیین /٢- ٥٢١.

١٧— مثنوی: قصهٔ قوم یونس علیه‌السلام بیان و برهان آن است که تضرع و زاری دافع بلای آسمانی است وحق تعالی فاعل مختار است پس تضرع و تعظیم پیش او مفید باشد، و فلاسفه گویند فاعل بطبع است و بعلت نه مختار پس تضرع طبع را نگرداند (١٦٠٨/٥ عنوان).

١٨و١٩— مثنوی ٢٢٢٧/٥ عنوان؛ کشف الاسرار ١٠/١٦٠. در بارهٔ اقوال مختلف در این باب مقایسه شود با: تفسیر کمبریج ٤٤٤/٢؛ سفینة البحار ٧/١- ١٢٦؛ تفسیر ابوالفتوح ٣٥٨/٥.

٢٠— Nicholson, Commentary, II /271.

٢١ و ٢٢— در باب اختلافهایی که در بارهٔ ابرهه و داستان لشکرکشی او هست، و در بارهٔ حصبه و آبله‌یی که در این واقعه موجب هلاک قوم شد رک: تاریخ ایرانیان وعربها، ترجمهٔ فارسی /٣٠١- ٢٨٨ و مخصوصاً /٥- ٣٤٠. عبارت طبری در باب طیر ابابیل: و ارسل الله علیهم طیراً من البحر امثال الخطاطیف مع کل طیر منها ثلاثة احجار یحملها حجر فی منقاره و حجران فی رجلیه مثل الحمّص والعدس لا تصیب منهم احداً الاّ هلک ~ (طبری ،تاریخ الرسل والملوک، طبع دخویه ٢/١ - ٩٤١)؛ مقایسه شود با /٩٤٥. ایضاً قول طبری: ان اول مارؤیت الحصبة والجدری بارض العرب ذلک العام (٩٤٥/١). برای روایت مرغانی سفید شبیه به خطاف رک: ابوالفتوح ٦/٥ - ٥٨٥؛ مجمع البیان ٢/٥- ٥٤١.

٢٣— در باب خبر قلیس رک: تاریخ بلعمی /١٠٠٧ ~ ؛ مقایسه شود با: تاریخ ایرانیان و عربها، ترجمهٔ فارسی /٣٣٧.

٢٤— مسعودی در باب ثمود: و بیوتهم الی وقتنا هذا ابنیة منحوتة فی الجبال و رممهم باقیه و آثارهم بادیه ~ (مروج ٢٥٩/١)؛ مقایسه شود با: البدء والتاریخ ٣٩/٣ و مابعد. ذکر نام آنها در یک لوح متعلق به سارگون و نیز در روایت بطلمیوس آمده است و مساکن آنها بنابرمشهور در حدود دومة الجندل بوده است؛ مقایسه شود با: Horovitz, Koranische Untersuchungen/ 103 ff.

٢٥و٢٦— برای اقوالی که در این باب هست رک: Kunstlènger, in OLZ, 1938/ 381 ~ •

در باب روایات راجع به عُزَیرْمقایسه شدبا:

Horovitz, Koranische Untersuchungen/ 127, 167.

برحسب بعضی اقوال واقعهٔ عُزیر بعد از عهد عیسی بوده است و در این صورت با عزرای مذکور در تورات ارتباطی ندارد؛ مقایسه شود با: کشف الاسرار ٧٠٦/١.

١١

١— روایت جالبی نظیر ماجرا در لوسیّن و در یک رسالهٔ اراسموس هست، رک:

Lucian. Trans. by P.Turner. 1951/65ff.

نتیجه‌ای که مولانا از این قصهٔ نحوی می گیرد و ضمن آن نشان می دهد در درگاه حق علم ظاهر و جاه ارباب علم رسمی ارزش ندارد یادآور گفت و شنودی است بین یولیوس پاپ اعظم با پطرس دربان بهشت، که اراسموس در آنجا از زبان پطرس به پاپ می گوید: عظمت مرتبهٔ دنیوی او اینجا خریدار ندارد، آنچه اهمیت دارد عمل صالح و تحقق به معنی خیر است. برای تفصیل گفت و شنود رک:

Froude, J.A., Life and Lettrs of Erasmus. 1894/ 150ff

۲ــ یاقوت: وحصن قزوین یسمی کشوین (اصل چاپی: کشرین) بالفارسیه و بینه و بین الدیلم جبل کانت ملوک الارض تجعل فیه رابطة من الاساوره یدفعون الدیلم اذا لم یکن بینهم هدنه ~ (معجم البلدان ۳۴۲/۴).

۳ــ برای این گونه روایات و آنچه در باب سنت و احکام مربوط به عمامه وارد است رک: سید محمد الکتانی، الدعامه فی معرفة احکام سنة العمامه، دمشق، ۱۳۴۲؛ مقایسه شود با: سفینة البحار ۲۸۰/۲.

۴ــ در باب ضرب المثل مذکور در متن و نظایر آن در فارسی رک: امثال و حکم دهخدا، ۸۴/۱؛ مقایسه شود با: ابشیهی، المستطرف ۳۴/۱. درباب قصهٔ «کلبة حومل» رک: میدانی، مجمع الامثال ۲۵۷/۱؛ ثعالبی، ثمارالقلوب /۳۹۴.

۵ــ مضمون در این بیت از یک قطعهٔ ابن الراوندی هم هست:

کم عاقلٍ عاقلٍ اعیت مذاهبه   وجاهلٍ جاهلٍ تلقاه مرزوقا

برای تمام قطعه رک: یادداشت‌ها و اندیشه‌ها /۱۲۰؛ نظیر این فکر در گلستان هم آمده است (باب اول، حکایت ۳۹) و یادآور قطعهٔ معروف شهید بلخی است در باب «دانش و خواسته» (سیری در شعر فارسی /۲۲۱). در مورد مضمون قول شکایت گونهٔ ابن الراوندی که خود وی منسوب به الحاد است، آنچه در تفسیر کریمهٔ نحنُ قَسَمْنا بینهم معیشتهم (۳۲/۴۳) آمده است جوابی جالب است: ای، نحن قسمنا الرزق فی المعیشة علی حسب ما علمناه من صالح عبادنا فلیس لاحدٍ ان یتحکم فی شئ من ذلک ~ (مجمع البیان، ۴۶/۵)؛ مقایسه شود با: همین مأخذ ۳۰/۵.

۱۲

۱ــ برای تفصیل و مآخذ رک: سرّ نی /۱۷۷ ث؛ مقایسه شود با همین مأخذ، یادداشتها، بخش ۶، شمارهٔ ۳۶.

۲ــ از جمله رک: المستطرف ۲۹۸-۹/۲؛ لطایف الطوایف /۸-۴۰۷؛ نیز مقایسه شود با: فیه مافیه /۱۶-۱۱۵.

۳ــ مطلع غزل رضی الدین نیشابوری:

گلی یا سوسنی یاسرویاماهی نمی دانم   ازین آشفتهٔ بیدل چه می خواهی نمی دانم

در باب رضی الدین نیشابوری رک: لباب الالباب ۲۰/۱-۲۱۹؛ مجمع الفصحا ۲۳۱/۱؛ مقایسه شود با: فروزانفر، شرح حال مولوی /۷.

۴ــ حکم تحریم خمر در مکه در کریمهٔ قل انما حرّم ربّیَ الفواحش ~ در سورهٔ اعراف (۳۳/۷) و همچنین در مدینه در کریمهٔ یا ایهاالذین آمنوا انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه ~ در سورهٔ مبارکهٔ مائده (۹۰/۵) نازل شده است. روایات ابن هشام در باب اسلام اعشی قیس شاعر بر

مکّی بودن حکم اشعار دارد. برای دلایل نهی و وجوه تحریم رک: قطب‌الدین الراوندی، فقه القرآن، طبع قم، ۱۴۰۵ق، ج ۲/۴– ۲۸۱. در باب تفصیل مراتب نهی و تحریم مقایسه شود با: استاد محمود شهابی، ادوار فقه ۲۶۸–۷۹/.

۵– افلاکی: از حضرت مولانا سؤال کردند که شراب حلال است یا حرام و غرض ایشان عِرض پاک شمس‌الدین بوده، بکنایت جواب فرمود که «تا که خورد» (مناقب ۶۳۹/۲).

۶– این نشان را سرعشر و عشر مُذَهّب و عشر زرین نیز می‌خوانند و در شعر و ادب مکرر به آنها اشارت هست، از جمله:

دل من پیر تعلیمست و من طفل زبان دانش   سر تسلیم سر عشر و سر زانو دبستانش

دیوان خاقانی /۲۱۴

برگ بنفشه بخَم چو پشت درم زن   نرگس چون عشر در میان مجلّد

دیوان منوچهری /۱۵

۷– نظیر این گونه قصه‌هاست آنچه در باب مکالمهٔ مأمون با بعضی متنبّیان ذکر کرده‌اند، از جمله رک: مروج الذهب ۳۲۶/۲ و ۱– ۳۳۰. در بارهٔ پاره‌یی لطایف متنبیان رک: ابن عبدربّه، عقدالفرید ۲/۳– ۳۰۰؛ المستطرف ۳۰۰/۲– ۲۹۹؛ مقایسه شود با: لطایف الطوایف /۱۶– ۴۱۵.

۸– کشته شدن احمد دهستانی که عمید خراسان بود در روایات صوفیهٔ ولایت به کرامت و تطیر شیخ ابوسعید منسوب است (اسرار التوحید، چاپ استاد بهمنیار/۷۲).

۹– رسم مقاسمه و مشاطرهٔ اموال و عواید عمّال ظاهراً به عهد خلافت عمربن خطاب می رسد و در عهد اموی «استخراج» خوانده می شد و بعدها آنچه از مصادره به دست می آمد در عهد بنی عباس به خزانهٔ جداگانه‌یی به نام «بیت مال المظالم» مربوط می شد. در باب طرز اعمال این رسم در مورد عمّال و وزرا در تجارب السّلف، نسائم الاسحار، آثار الوزراء، دستور الوزراء و اکثر کتب تاریخ اطلاعات جالبی در دست هست. در باب سابقهٔ آن مقایسه شود با: جرجی زیدان، تاریخ التمدن الاسلامی ۱۶۱/۲.

۱۰– برای قصه هایی مشابه رجوع شود به داستان مجذوب ترک در مقابل سرای (Konak=) زینب خانم، و قصهٔ یک درویش بکتاشی در مقابل سرای خدیو مصر؛ مقایسه شود با:

Ritter, H., Das Meer der Seele /174 – 5.

۱۱– عمادالملک ساوه وزیر پسر سلطان محمد به نام رکن‌الدین غورسانجی بوده است و چون از جانب او به نزد سلطان می آید مقرّب سلطان می گردد، چنانکه به قول جوینی نیک ممکن و محترم می‌آید و حلّ و عقد کارها در دست او واقع می‌شود. معهذا مخالفان وی عزیمت سلطان را به عراق به رأی خطای وی منسوب می داشته‌اند. در باب وزارت غورسانجی غیر از جوینی رک: تاریخ گزیده، طبع عکسی /۴۹۸. در بارهٔ لفظ «غور سانجی» و اختلاف در ضبط آن رک: جهانگشای جوینی، یادداشت علامهٔ قزوینی ۲۰۸/۲. در باب تقرّب و مکانت عمادالملک در نزد سلطان محمد مقایسه شود با: جهانگشای جوینی ۱۰۷/۲.

۱۳

۱– از استعمال لفظ در موارد ذیل مفهوم لطیفه و لطیفه گویی بهتر معلوم می شود:

لطیفه‌یی به میان آر و خوش بخندانش   به نکته‌یی که دلش را بدان رضا باشد (حافظ)

به یکی لطیفه گفتی ببرم هزاردل را نه چنان لطیف باشد که دلی نگاه داری (سعدی)

این استعمال البته با مفهوم حکمی و عرفانی لفظ تفاوت دارد.

۲– ثمامة بن اشرس بصری نمیری از مشایخ معتزله و از مقربان دستگاه مأمون و معتصم و واثق بود. پاره‌یی نوادر او، که تا حد زیادی به قصد تقبیح او نقل شده‌است، در کتب اهل مذاهب هست. شهرستانی در باب او می گوید: کان جامعاً بین سخافة الدین و خلاعة النفس (الملل والنحل، طبع قاهره، ۱۹۶۸، ج ۱/۷۰).

۳– گِل سرشور و گِل سرشوی مراد است که گل جعدسا هم می‌خوانده‌اند (آنندراج ۳۶۰۶/۵) و آن را گل شیرازی و طین الفارسی هم می گویند. برای ماهیت و خواص آن رک: مخزن الادویه /۵۹۲.

۴– معهذا همین قصه در روایت سلطان ولد منسوب به تاتار شده است (ولدنامه /۱۷– ۱۱۶).

۵– در باب طریقهٔ معتزله در خوارزم رک: یاقوت، ارشاد الاریب ۱۵۵/۶. مؤلف تبصرة العوام در همین ادوار خاطرنشان می کند که اهل خوارزم در فروع حنفی باشند و در اصول معتزلی /۹۱. جارالله زمخشری نمونهٔ یک شیخ معتزلی خوارزم است که به مذهب خویش تظاهر هم می کرده‌است (ابن خلکان، وفیات ۲۵۵/۴). در عهد ابن بطوطه نیز هنوز بعضی ائمه و علمای خوارزم مذهب اعتزال داشته‌اند هر چند بدان تظاهر نمی کرده‌اند (سفرنامهٔ ابن بطوطه/ ۳۶۵).

۶– در بارهٔ این شاعر که منصب اسقف اعظم هم در دوبلین داشته است و R.C.Trench نام دارد با آنچه از این قصهٔ مثنوی و بعضی آثار صوفیهٔ دیگر الهام یافته است رک:

Javadi. H.. Persian Literary Influence on English Literature. Calcutta. 1983/ 140 –142.

۷– از جمله رک: سیر حکمت، چاپ دوم، ج ۱/۱– ۷۰. در باب وقاحت کلبی مقایسه شود با: با کاروان اندیشه /۲۸۸. تلقی کلبی ها از انسان واقعی از این دو روایت سجستانی هم پیداست: ۱– و قال ایها الناس اجتمعوا، فبادر الیه خلق کثیر، فقال انما اَدعو الناس لاانتم. ۲– و قیل له: بلغنا انک تبغض الناس اجمعین. فقال نعم اَبْغُضُ اشرارهم لِبِیَر هم الخبیثه، و اَبْغُضُ اخیارهم لانهم لایعظون اشرارهم (منتخب صوان الحکمه /۲– ۱۷۰).

۱٤

۱– افلاکی: خواجه نفیس الدین ~ که روزی در مدرسه سماعی عظیم بود، از ناگاه حضرت مولانا تیز تیز به سوی من آمد ~ بعد از آن فرمود که اگر از تو سؤال کنند که مولانا آستین فرجی را چرا تشمیر می کند چه خواهی گفتن؟ گفتم هر چه خداوندگار فرماید. فرمود که کل کاینات بر مثال خانقاهی است بس عالی وعظیم ~ و چون صوفی غریب در این خانقاه نزول کند و خادم را نداند باید که نظر کند تا آستین جامه را که تشمیر کرده است استدلال کند که خادم خانقاه اوست (مناقب ۲۲٤/۱).

۲– ابوالمفاخر باخرزی: خدمتْ درجهٔ دوم شیخی است؛ قال رسول‌الله صلی الله علیه و سلم: سیّد القوم خادمهم ~ خادم هر چه می کند لِله را می کند، و شیخ هر چه می کند بالله تعالی می کند؛ شیخ در مقام مقربان است و خادم در مقام ابرار است (اوراد الاحباب /۱۲۸). عزالدین کاشانی: و مقیمان خانقاه سه طایفه‌اند: اهل خدمت و اهل صحبت و اهل خلوت. اهل خدمت طایفه ای باشند از مبتدیان که به نو در خانقاه آیند ایشان را خدمت فرمایند تا بدان واسطه مقبول و منظور دلهای اهل معاملات و منازلات شوند ~ و

صلاحیت قرب به وجود جنسیت حاصل کنند (مصباح الهدایه /۱۵۷).

۳ـ مثل این ابیات مثنوی:

هر دمش صد نامه صد پیک از خدا	یا ربی زو، شصت لبیک از خدا ۱۵۷۸/۱
هیچ می گویند کاین لبیکها	بی ندایی می کنیم آخر چرا
بلکه توفیقی که لبیک آورد	هست هر لحظه ندایی از احد ۱/۶-۸۷۰
بی اجابت بر دعاها می تنید	از کرم لبیک پنهان می شنید ۱۹۸۶/۶
خود که کوبد این در رحمت نثار	که نیابد در اجابت صد بهار ۴۲۳۹/۶

۴ـ به سبب همین صبغهٔ توحید شهودی که با قول به وحدت وجود شباهت دارد، قصه درنزد بعضی متألهان مسیحی زیاده تهورآمیز، جسورانه و غامض تلقی شده است. معهذا بر رغم آنچه این گونه منکران در آن باب گفته اند، نظیر مضمون در کلام پاسکال و برخی دیگر از متألهان اخیر نصاری هم هست؛ مقایسه شود با:

Schimmel. A.. The Triumphal. Sun/ 352-3.

۵ـ در باب بکاء و احوال بکّائین و اهل خوف رک: العقد الفرید ۳۸۱/۱؛ احیاء، «کتاب الخوف والرجاء» ۴/۵-۱۸۰؛ مقایسه شود با:

Nicholson. R.A.. Ascetism. in ERE. II/100.

F.Meier. in EI (2). fr. I/988-90.

۶ـ در باب تفاوت بین واجد و متواجد و اصناف هر یک از آنها رک: اللّمع /۸-۳۷۷. و تواجدْ وصف اهل بدایت بود، و وجدْ حال اهل سلوک ~ (مصباح الهدایه/ ۱۳۵).

۷ـ این موافقت ظاهراً مبنی بر سنت است که صوفیه آن را مبنای تواجد دانسته‌اند: رُوِیَ عن رسول الله صلی الله علیه و سلم انه قال: اذا دخلتم علی هؤلاء المعذبین فابکوا، فان لم تبکوا فتباکوا (اللّمع /۳۷۸)؛ مقایسه شود با /۶۱۶.

۸ـ در باب احوال پیل و مراقبت وی در باب فرزندانش تفصیلات جالبی در حیات الحیوان دمیری و نخبة الدهر دمشقی وکتاب الحیوان جاحظ هست. برای اجمالی از این تفصیلات رک: مروج الذهب ۱۰۵/۱ و ۱۷۴ و ۴۳-۲۳۷؛ سفینة البحار ۳۹۳/۲؛ نخبة الدهر، ترجمهٔ فارسی /۶۱-۲۵۹. در باب گوشت فیل مقایسه شود با:

Goldzieher. I.. Dogme et loi/ 261.

۹ـ روایت در ابن اثیر: و کانت صفیة عمة النبی صلی الله علیه و سلم فی فارع حصن حسّان بن ثابت و کان حسّان فیه مع النساء لانه کان جبانا. قالت: فاتانا آت من الیهود فقلت لحسّان: هذا الیهودی یطوف بنا ولانأمنه ان یدلّ علی عوراتنا فانزل الیه فاقتله فقال والله ما انا بصاحب هذا. قالت فاخذت عموداً و نزلت الیه فقتلته ثم رجعت فقلت لحسّان: انزل الیه فخذ سلبه فاننی یمنعنی انه رجل. فقال: والله مالی بسلبه من حاجة (الکامل ۱۲۵/۲).

۱۰ـ شاه داعی الی الله: سابقاً معهود چنان بوده که خَلْوِی به خلوتی می رفته است که از اختلاط جنس و ناجنس قطع می کرده است، پس تا آخر چهله کسی نبوده که عقدهٔ او بگشاید، به خلاف این زمان که شیخ بر خلوات مریدان دَوَران می کند و عقده های ایشان حل می کند (شرح مثنوی معنوی ۴۰۸/۲). در بارهٔ رؤیت و شهود سگ بچگان که در شکم مادر بانگ کنند مقایسه شود با اشارت خود مولانا: ~ و گفت دیدم ماده سگی، سگ بچگان در اندرون شکم مادر بانگ می کردند. گفت این مثل آنهاست که سخن بیوقت گویند، ایشان بمثْل سگ بچگانند که هنوز در شکم مادرند بانگ می کنند (مجالس سبعه، مجلس رابع /۵ - ۸۴).

۱۱ــ کسانی مانند جاحظ در البخلاء و حتی ابن‌الجوزی در اخبار الحمقاء والمغفلین هزل را وسیلهٔ تعلیم تلقی می کرده‌اند. نصرالله منشی در توجیه جدّ و هزل کلیله و دمنه و اشتمال هزل آن بر تعلیم خاطرنشان می کند: جد همه ساله جان مردم بخورد و هزل همه ساله آب مردم ببرد ~ بناء ابواب آن (کتاب) بر حکمت و موعظت نهاده و آنگاه آن را در صورت هزل فرا نموده... (کلیله و دمنه، دیباچه، طبع قریب). در باب تعبیر از الفاظ و معانی مستهجن به الفاظ مشتمل بر کنایت مقبول رک: ثعالبی، فقه اللغه و اسرار العربیه، طبع مصر /۱۷– ۳۱۶. در باب جدّ و هزل در ادب قدمای عهد کلاسیک و قرون وسطی در اروپا رک:

Curtius, European Literature/ 417 ~ ·

۱۲ــ از جمله در قصهٔ هفتم، روز دوم، اشاره به اینکه مرد با کدام شاخ che corno زنان را می زند، و در قصهٔ دهم، روز سوم، اشاره به ابلیس il diabolo راهب جوان ودوزخ il inferno دخترک تایب، متضمن وقاحت تصویرهایی است که نقل کردن آنها در احوال راهبان و در نزد جمعی بانوان نجیب خالی از غرابت نیست. برای بررسی اجمالی در این گونه ادبیات رک:

Atkinson, E.T., Obscene Literature/ 1936.
Englisch, P, L'histoire de l'erotisme en Europe, 1933.

۱۳ــ در باب کثارسیس در مفهوم ارسطویی رک: ارسطو و فن شعر /۹۲ و۸– ۱۰۵.

۱۴ــ غزالی: شعر العانه و یستحب ازالة ذلک اِما بالحلق او بالنوره ولاینبغی ان تتأخر عن اربعین یوماً (احیاء ۱۴۶/۱)؛ مقایسه شود با: عبدالقادر جیلانی، الغنیه ۱۴/۱.

۱۵ــ تعبیر مشابه regressio ad uterius است. در باب این تمایل و جلوه‌های آن مقایسه شود با: ا ح. آریان پور، فرویدیسم با اشاراتی به ادبیات و عرفان، ۱۳۵۷/ ۲۲۰؛ همچنین رک: /۱۵۹و ۲۱۴.

۱۶ــ نزد محققان اشارت ماینطق عن الهوی اقتضای مصون بودن گوینده از ضلالت و غوایت دارد: و ماینطق عن الهویٰ دلیل علی انه ماضلّ و ماغویٰ، تقدیره: کیف یضل و یغوی و هولاینطق عن الهویٰ (تفسیر کبیر ۲۸۰/۲۸).

۱۵

۱ــ قصهٔ بقراط در روایت شهرستانی: و حدیث ابن الملک انه عشق جاریةً من حظایا ابیه فنهک بدنه و اشتدت علّته، فاحضر بقراط فجسّ نبضه و نظر الی تفسرته فلم یر اثر علة، فذاکره حدیث العشق فرآه یهش لذلک و یطرب، فاستخبر الحال من حاضنة فلم یکن عندها خبر ~ فخرجن (النساء)، و بقراط واضع اصبعه علی نبض الفتی فلما خرجت الحظیه اضطرب عرقه و طار قلبه وحارّ طبعه، فعلم بقراط انها المعة لهواه ~ (الملل والنحل ۹/۲–۱۶۸). در باب روایات چهارمقاله و آنچه مشابه قصه در فردوس الحکمة و در کلام ابن‌سینا آمده است رک: مآخذ قصص /۳ ~ . در قصهٔ چهارمقاله، ابن‌سینا با شیوه‌یی مشابه، سرّ عشق بیمار را کشف می کند. در قصهٔ عطار، استاد به شاگردی که اسیر عشق کنیزک اوست با مسهل دادن به کنیزک و فصد کردن او، به شیوه‌یی مشابه اما نه با این خشونت که در قصهٔ مثنوی است و سرّ قصه هم همان را اقتضا دارد، نشان می دهد که آنچه در نزد کنیزک مایهٔ عشق او شده است جز پاره‌یی خلط و خون چیزی نیست. مضمون در نزد نظامی در قصهٔ ارشمیدس و کنیزک چینی هم هست. در باب صورتهای دیگر مضمون مقایسه شود با:

Ritter, H., Das Meer der Seele/ 46 – 50.

۲ــ در باب بیماری «آناأُو» و مقایسهٔ معالجات برویر و فروید از وی رک: نقد ادبی ۶۸۸/۲ و ۸۴۸.
۳ــ در باب اقسام سحر و مسائل مربوط به آن رک: تفسیر کبیر ۲۰۵/۳ ~ ؛ مقایسه شود نیز با:
D.B.Macdonald. Sihr. in Short. EI / 545 – 7.
۴ــ الفخر الرازی: قال السُّدّی لما جائهم محمد علیه الصلاة والسلام عارضوه بالتوراة فخاصموه بها فاتفقت التوراة والقرآن فنبذوا التوراة واخذوا بکتاب آصف و سحر هاروت و ماروت فلم یوافق القرآن فهذا قوله تعالی: ولما جائهم رسول من عندالله مصدّقٌ لِما معهم نبذَ فریق من الذین اوتوا الکتابَ کتابَ الله وراءَ ظهورهم، ثم اخبر عنهم بانهم اتبعوا کتب السحر (تفسیر کبیر ۲۰۳/۳). در باب نحوهٔ کشف و ابطال سحر لبیدبن اعصم و تفصیل آن رک: مجمع البیان ۵۶۸/۵.
۵ــ از جمله رک: Frazer. Golden Bough/ 319.
همچنین بستن گره و آنچه تفریق بین مرد و زوجهٔ او خوانده می شود در سحر اقوام باستانی بین النهرین نیز هست و اشاره به حرزهایی را هم که حتی عبرانیان در این مورد می نوشته اند در سرزمین آشور یافته اند که بر وفق رسم معمول در گورستان، ظاهراً بین دو گور، دفن می کرده اند؛ مقایسه شود با:
C.Thompson. Charms and Amulets. in ERE. 3/409.
در بارهٔ نقش موی در این گونه سحرها و اعتقادات طوایف و اقوام مختلف در این باب رک:
E.E.Sikes. Hair and Nails. in ERE. 6/474 – 6.
۶ــ در باب نفاثات فی العقد مقایسه شود با قول فخر الرازی: انّ الساحر اذا اخذ فی قرائة الرقیة ~ و انما انّث النفاثات لوجوه احدها ان هذه الصناعة انما تعرف ~ قال ابوعبیده: النفاثات هنّ بنات لبیدبن اعصم (تفسیر کبیر ۱۹۶/۳۳). در باب نزول سورهٔ مبارکهٔ فلق رک: واحدی، اسباب النزول /۲۶۳. طبرسی: قال ابومسلم النفاثات النساء اللاتی یملن آراء الرجال و یصرفنهم عن مرادهم و یردونهم الی آرائهنّ لان العزم والرأی یعبر عنهما بالعقد فعبّر عن حلّها بالنفث (مجمع البیان ۵۶۹/۵).
۷ــ جرجی زیدان، تاریخ التمدن الاسلامی، الجزء الخامس، طبعه جدیده /۲– ۴۱ و ۶۸؛ مقایسه شود با: نقد ادبی ۱۳۹/۱ و ۷۶۹/۲.
۸ــ برای نمونه رک: الکامل ۳۳/۲-۲۹. در مورد اخذ و قرض وی از بیت المال مقایسه شود با: تاریخ التمدن الاسلامی ۱۷/۲.
۹ــ به جهت همین تمایلات هم بوده است که بعدها مخالفان معتزله گه گاه وی را بتعریض امیر الکافرین خوانده اند، گویند فضیل بن عیاض به جهت همین گونه تمایلات که در مأمون بود طول عمر هارون را تمنا می کرد. انتساب وی به تشیع که به همان سبب مورد تعریض عمش ابن شکله واقع شد (مروج ۳۱۷/۲) و بی بند و باری بعضی عمال و ندیمانش، مثل قاضی یحیی بن اکثم و ثمامة بن اشرس، هم ممکن است از اسباب اتهام وی باشد. گرایش وی را هم به اقوال معتزله، ابومنصور بغدادی ناشی از اغواء می خواند و آن را به ثمامة بن اشرس منسوب می دارد: و قیل انه (ثمامة بن اشرس النمیری) هوالذی اغوی المأمون بان دعاه الی الاعتزال (الفرق بین الفرق /۱۰۳)؛ مقایسه شود با: دکتر صفا، علوم عقلی /۳- ۴۲؛ تاریخ التمدن الاسلامی ۶۱/۳ – ۱۵۸.
۱۰ــ در باب احوال خاندان صدر بخارا معروف به آل مازه یا بیت برهان رک: لباب الالباب، تعلیقات علامه قزوینی، طبع نفیسی /۹– ۵۹۵؛ مقایسه شود با: Barthold. Turkistan. Index.

۱۱— هدایة المتعلمین /۳۷۶؛ مقایسه شود با: تحفهٔ حکیم مؤمن، ورق ۲۲، در باب آنکه سیب ترش ممکن است در دفع بعضی سموم نافع باشد. نیز رک: هدایة المتعلمین /۶۳۳. و بعضی گفته‌اند که «ترش آن قابض و مسکّن قی» باشد (مخزن الادویة /۲۷۱). و در بارهٔ تأثیری که دویدن در تحریک قی دارد مقایسه شود با: قانون در طب ۶٤٦/۱، که در دنبال قی برای منع تجدید آن شرب مصطکی را با ماء تفاح توصیه می کند (القانون فی الطب، الفن الرابع من الکتاب الاول، طبع طهران، ۱۲۹٦، ۱۲۹/۱. و در ادویهٔ مفرده گوید: و سویق التفاح یقوی المعده و یمنع القئ (الکتاب الثانی ۲۳۸/۱).

۱۲— در اقوال مولانا، روستایی رمز جهالت و در عین حال مظهر بی اطلاعی و نادیدگی است؛ رک: فیه مافیه /۷۱؛ مقایسه شود با /۱۸۸. نظیر این تلقی در اقوال و امثال بسیار است؛ رک: امثال و حکم ۸۸۰/۲؛ مقایسه شود با /٤-۸٤۳.

۱۳— از جمله غیر از حکایت ایاز و عشق وی به سلطان که در مثنوی مکرر بدان اشارت هست رک: فیه مافیه، قصهٔ یک غلام خاص و عشق وی به سلطان /۱۳.

۱٤و۱۵— مقایسه شود با: مجمل التواریخ والقصص /۵۱۱-٤۹۷. در بارهٔ علوم خفیّه یا علوم سرّی، که کلّه سرّ (:کیمیا، لیمیا، هیمیا، سیمیا، ریمیا) جامع نام آنهاست و آنها را علوم خواص هم می خوانند، علاوه بر کتب لغت مثل فرهنگ آنندراج و جز آن، رک: فخر رازی، جامع العلوم /٦- ۱۲۵ و ۷- ۱۳۲ و ۹-۱۸۷؛ تهانوی، کشّاف ۵۲/۱-٦٤۸و ۹۲۷/۱ و ۱۵۵۸/۲.

۱٦— گنج عزلت که طلسمات عجایب دارد فتح آن درنظر رحمت درویشانست

(دیوان حافظ/۳۵).

۱۷— سالها دل طلب جام جم از ما می کرد آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می کرد

(دیوان حافظ /۹٦)

۱۸— عایشه: اول مابدء به رسول‌الله من الوحی الرؤیا الصادقه ~ (ابن عربی، فص یوسفی، شرح جندی /٤۰۱؛ شرح قیصری /۲۲٦).

۱۹— مضمون همراه شدن پادشاه، یا به دزدی رفتنش همراه دیگران، در قصه های عامیانه صورتهای گونه گون دارد و شاید این جزء از قصهٔ سلطان محمود متأثر از همین روایات عامیانه باشد. در باب نظایر این گونه قصه ها در روایات غربی مقایسه شود با:

Huet. G.. Les contes populaires. Paris. 1923/ 144 – 6.

۲۰— روایت خواجه نظام‌الملک (سیاستنامه /۳٤) با آنچه در باب بیماری دق سلطان در گردیزی /۷۳ می آید بی تناسب نیست، اما وصف ابن اثیر این حلیه را تأیید نمی کند، هر چند آن را نفی هم نمی کند (الکامل ۳٤۸/۷).

۲۱— برای تفصیل در معنی این معیت رک: اسفار، الموقف العاشر من السفر الثالث، طبع بیروت - طهران ۳۳۱/۳ ~ . برای مفاهیم معیت اشیاء با حق مقایسه شود با: نهایة الاقدام /۱۱- ۱۰.

۲۲— ابوالنجم ایاز جزو آن دسته از امرا و بزرگان دستگاه محمود بود که بعد از وفات سلطان، جانشین وی محمد را در غزنین رها کردند و از همان اول حال در نیشابور به مسعود پیوستند (گردیزی /۵ -۷٤).

۲۳— برای حکایت بوستان و نظیر آن در روایات شمس تبریزی رک: دفتر ایام، «در حاشیهٔ بوستان» /۸- ۸۷.

۲۴— در باب قلعهٔ ذات‌الصور و قصهٔ پسران پادشاه مقایسه شود با: سرّ نی/۲۸ح و ۱۸٤ ث وح و ۳۹۱ ت و ۳۹۲ب. برای نمونه‌های قدیمتر حکایات مربوط به طالبان ازدواج با دختر پادشاه و دشواریهایی که در راه طالبان گذاشته می شود رک: Huet, G., Les contes populaires/ 40 - 42.

۲۵— شمس: اگر او (پادشاه) این وصیتها نمی کرد ایشان را هرگز خارخاری و تقاضا نمی بود که سوی آن قلعه خود بنگرند، از وصیتها ایشان را تقاضایی و خارخاری خاست که عجب در آن قلعه چه چیز است که او چندین منع می کند، الانسان حریص علی مامنع، در آن قلعه درآمدند (مقالات شمس)؛ مقایسه شود با: مآخذ قصص /۲۱۷. مولانا: رفتن پسران سلطان به حکم آنکه الانسان حریص علی مامنع ~ به سوی آن قلعهٔ ممنوع عنه، آن همه وصیتها و اندرزهای پدر را زیر پا نهادند تا در چاه بلا افتادند ~ (مثنوی ۳٦۹۹/٦ عنوان).

۲۶— شمس: دایه را بر صدق او رحم آمد، او را دلالت کرد که گاوی زرین بسازد و در اندرون گاو برود تا به حیله‌ها در کوشک دختر راه یافت، هر شب ~ از گاو بیرون آمدی ~ و سر زلف دختر را پژولانیدی ~ حاصل تا روبند دختر بستد که نشان آن بود بیامد که نشان آوردم (مقالات)؛ مقایسه شود با: مآخذ قصص /۱۸ - ۲۱۷.

۲۷— روسر بنه به بالین امشب مرا رها کن ترک من خراب شبگرد مبتلا کن (دیوان کبیر ۲۱٤۹۲/٤). معهذا احتمال آنکه این اشعار در چنان احوالی سروده شده باشد که در مناقب افلاکی (۵۹۰/۲) آمده است خالی از استبعادی نیست.

۲۸— القصص: اتباع الخبر بعضه بعضاً و اصله فی اللغة المتابعه ~ و انما سمیت الحکایة قصصا لانّ الذی یقص الحدیث یذکر تلک القصه شیئاً فشیئاً ~ (تفسیر کبیر ۸۵/۱۸). و مراد از قصه، به اصطلاح عربیت، بیان کردن خبر است پی در پی چنانچه مقتضای سوق کلام باشد (معین الدین فراهی، تفسیر حدایق‌الحقایق، به کوشش دکتر سجادی /۲۷).

۲۹— جامی:

کیست نی آن کس که گوید دمبدم	من نیم جز موج دریای قدم
از وجود خود چونی گشتم تهی	نیست از غیر خدایم آگهی ~
ایضاً: نی که آغاز حکایت می کند	زین جداییها شکایت می کند ~

رسالهٔ نائیهٔ جامی، ذیل نی نامه (رسالهٔ نائیهٔ مولانا چرخی)، طبع کابل /۲ و ٦.

۳۰— برای تفصیل این قول و نقد آن رک:

R.Renou (—J.Filiozat), L'Inde classique, Paris, 1985, II, No. 1810.

۳۱— جهت صورت اصل روایت رک: M.Buber, Die Chassidischen Bücher, 1928/ 532.

در بارهٔ خسیدیم و جنبهٔ عرفانی که در عقاید و تعالیم آنها هست رک: ارزش میراث صوفیه/۲۵۷. نام یزقل عمداً به مناسبت تداول اسم و تشابه با اصل انتخاب شد. اصل عبری لفظ مذکور در متن ظاهراً معادل متداولی در بین اعلام مشهور یهودی نواحی ما ندارد.

۳۲— جستجو در ساخت و شکل قصه، که امروز مورد توجه بعضی محققان واقع است، می خواهد در تحلیل قصه هم، مثل آنچه در شناخت نباتات و حیوانات متداول است، رابطهٔ اجزا و اعضا را با یکدیگر و با کل آنها بررسی نماید. این طرز بحث آشکال مختلف قصه را با لوازم بنای آن متناسب نشان می دهد. فی المثل معلوم

می دارد در قصهٔ خاتون وکنیزک، کدویی که کنیزک آن را از خاتون پنهان می دارد دارای نقشی است که «حقیقت نمایی» در قصهٔ مثنوی بدون آن حاصل نمی شود؛ اما در «گرد هم‌آیی» اوئانه **Oana** ، دخترک زیبا و وحشی گونهٔ سرزمین رومانی، با یک گاو نر، که در سالهای جنگ جهانی در آن نواحی نقل می شود، ساخت و شکل قصه، که چیزی از منظرهٔ حکایت خاتون و خر را بدون فرجام دردانگیز آن تصویر می کند، برای حقیقت نمایی خویش، که شیوهٔ رئالیستی بیان نویسنده آن را الزام هم می کند، به این کدو حاجت ندارد. در باب این قصه رک:

Mircea Eliade. **Le Vieil homme et l'officier,** Paris. 1977/ 99 seqq.

راجع به مسألهٔ جستجو در شکل و ساخت قصه و بحثهایی که در این باب هست مقایسه شود با:

Propp. V.. **Morphologie du conte**. traduit du russe. Paris. 1970.

که متضمن بحثها و مراجع دیگر نیز در این باب هست.

۳۳- قصهٔ شارلمانی و شرکت او با شب دزدان به وجهی نیز متضمن سرّ قصهٔ آن مرد که نشان گنج را در مصر از اشارت عسس شنید به نظر می رسد. صورتهایی از این قصه را در داستانهای عامیانهٔ رایج در بین اقوام مغول و اسلاو هم نشان داده‌اند. برای تفصیل مقایسه شود با: Huet, G..op, Cit/144—6. همچنین رجوع شود به یادداشت شمارهٔ ۱۹ در همین فصل از کتاب حاضر.

۳۴- در این قصه که خود آن نیز مثل تعدادی دیگر از قصه‌های این مجموعه ظاهراً مأخوذ از حکایات شرقی است، از سه فرزند پادشاه که مورد امتحان قرار می گیرند، فقط فرزند کهین است که مثل ایاز مذکور در قصهٔ مثنوی، آنچه را موضوع فرمان پادشاه است به نحو مطلوب درک می کند و تمام مراحل آن را یکباره استفسار و اجرا می نماید و هر بار، مثل برادران دیگر، برای جزء جزء مطلب محتاج به رجوع به پدر نمی شود. دون خوان مانوئل شاهزادهٔ اسپانیایی (وفات ۱۳٤۸ میلادی)، نویسندهٔ کتاب در این مجموعهٔ حکایات پندآمیز اخلاقی سیمای امیر کیکاوس و مرزبان نویسندگان قابوسنامه و مرزبان نامه را به خاطر می‌آورد. برای متن قصه و آنچه نقادان در باب منشأ آن گفته‌اند رجوع شود به اصل کتاب و یادداشت شمارهٔ ۱ آن به شرح زیر:

Don Juan Manuel. El Conde Lucanor, Edicion de Alfonso I Sotelo, Madrid. 1980/166—171.

راهنما*

---

* این راهنما شامل مطالب متن است. اعلام و مطالب استطرادی هم در این فهرست نیست.

عقوبت شدند ۱۴۱/ت ، ث. قصهٔ بلعم با عور که **نمونه‌یی از استدراج محسوب است** ۱۴۲/ الف – ت. قصهٔ نمرود که نیز مبتنی بر استدراج است ۱۴۳/ الف – ث. داستان فرعون که نمونهٔ **دیگر آن است** ۱۴۴ /الف – ث.

استنجا: و دعایی که آن مرد به هنگام آن خواند ۱۹۳/ پ.

اسرارنامه: که شیخ عطار نسخه‌یی از آن به **گویندهٔ مثنوی** هدیه کرد ۱۵/ت.

اسرافیل: و نقش ملایک در قصهٔ خلقت آدم ⟵ **خلقت آدم.**

اسلوب حکیم: که در سؤال و جواب مثنوی هست ۹۹/ الف.

اسماء حسنیٰ: که آدم محل تجلی آن بود ۲۰/ث.

اسمعیل: که نزد مولانا ذبح فدا مربوط به اوست نه اسحق ۲۳/ت. تسلیم او به امر حق در قصهٔ ذبح و فدا ۲۳/ت. اینکه اشارت طهّرابیتی و الزام تطهیر بیت مربوط به او هم هست ۲۳/ث.

اسود عنسی: که مراد مولانا از ذوالخمار ممکن است او باشد ۴۱/ ب، پ.

اسوهٔ حسنه: که قصه‌های مثنوی متضمن آن است ۳/ الف. سلوک رسول که نزد صحابه و جمیع مسلمین سرمشق بود ۴۶/ الف.

اسیران: و تبسم رسول به آنها که متضمن تعجب از مقاومت آنها در قبول هدایت بود ۴۳/ ب – ت.

اشتر سلطان: و کودک حارس که طبل او اشتر نقارهٔ سلطانی را نرمانید ۱۶۳/ت؛ ۲۱۲/پ.

اصحاب اخدود: و قصهٔ آن زن که کودک وی را به امر پادشاه جهود به آتش فکندند ۱۳۸/الف – ج.

اصحاب ضروان: که قصهٔ آنها وخامت کفران و ترک استثنا را نشان می دهد ۱۴۵/ الف – پ.

اصحاب کهف: و حال عارف ۱۱۶/ث. و اشارت به قصه و احوال آنها ۱۲۷/پ – ج.

اصحاب فیل: و قصهٔ ابرهه و طیر ابابیل ۱۴۸/ الف – ت.

اصول اصول دین: که مثنوی است ۱/ح.

اعتذار ابلیس: در قصهٔ معاویه ۵۹/ ب – ت. و اخذ قولی از حلاج در این باب در مثنوی ۶۲/ ت.

اعرابی: که بر سگ گرسنه‌اش اشک می ریخت و از نان انبانش نمی داد ۱۵۶/ث، ج. و قصهٔ او با فیلسوف شوم ۱۵۸/ ث – ج. داستان او با خلیفه و مشگ آبی که برای وی برد ۲۰۷/ الف – ج.

اعمی: که سورهٔ عبس در باب وی نازل شد ۴۱/ ث، ج.

افلاطون: که عشق در دفع علتها به او و جالینوس تشبیه می شود ۷/ب.

الاّ: که جز با تحقق به «لا» بدان نمی توان رسید ۱۲/ج.

امانت الهی: که انسان قبول کرد ۲۰/ج.

امّت: و اینکه ابراهیم خود یک امّت بود ۲۲/ب.

امّت محمدی: و اینکه به سبب تأخر در نوبت از عقوبتهایی که **به دیگر امتها رسید در امان ماند** ۳۶/پ.

امثال حیزانات: و فایدهٔ آن در اقناع ۷۴/ث. در اقوال ایسوپوس (=ازوپ) ۷۵/ الف، ۸۱/ الف – ج. نقل آن در کلیله و دمنه و در مثنوی ۷۵/ ب. و آنچه از **این مقوله در** مثنوی مأخوذ از سندباد نامه است ۷۹/ ب – خ. اینکه حکایت مرغ و صیاد مثنوی از **این مقوله** و مأخوذ از قصهٔ بلوهر و بوذاسف می نماید ۸۰/ الف –

پیر: و قصهٔ پیرمرد رنجور که پیش طبیب رفت ۱۵۴/ث.

پیراهن یوسف: که بشیر به کنعان برد ۲۴/ت. که یوسف آن را نزد پدر فرستاد ۲۵/ت.

پیر چنگی: و قصهٔ او با عمر ۲۰۶/ الف - چ.

پیر کنعان: یعقوب، که رشک فرزندان اورا به فراق یوسف مبتلا ساخت ۲۴/ب.

پیغمبر: رسول خاتم، که در مثنوی و اشارات صوفیه فرد اکمل از نوع انسان کامل و غایت آفرینش عالم است ۳۷/ب. اینکه حکایات و روایات راجع به وی در مثنوی غیر از قرآن و حدیث بر مغازی و سِیَر و اخبار قُصّاص و وُعّاظ مبتنی است ۳۷/ث. و قصهٔ حلیمه و عبدالمطلب در گم‌شدن او به کودکی ۳۸/ب- ج. و قصهٔ حال او در ایام فترت و ابطاء وحی که می‌خواست خود را از کوه به زیر اندازد ۳۹/ب. مخالفت رؤسای کفاربا او که از جمله شامل ابوجهل و ابولهب و ابوسفیان و عتبه و ذوالخمار می شد ۴۰/الف. اشارت کلینی یا حمیرا که با عایشه می گفت ۴۵/ الف- ت. قول ارحنا یا بلال ۴۵/ب- ت. مراد وی از اشارت حبّب الی من دنیاکم ثلاث ۴۵/ث. حکایتش با آن کافرک که شب مهمان او شد ۴۶/ب - ج. قصهٔ آن کس که به سبب گستاخی که در حق وی کرد عقوبت دید ۴۷/ت. قصهٔ وی با کاروان عرب و تشنگان آن ۴۸/الف - پ. داستان ربودن عقاب موزهٔ وی را ۴۸/ت. و قصهٔ امیران عرب که به وی پیشنهاد مقاسمهٔ ارض کردند ۴۹/ب، پ. و تقدم غایی او بر سایر رسولان ۵۱/ب- ث. اینکه رسول خاتم جامع کمالات انبیاست ۵۲/الف. اینکه با وجود امّی بودنش دفتر اهل دعوی را نسخ کرد ۵۲/ب. و اینکه وی نمونهٔ اکمل فقر محمدی است ۵۲/ج. رحلتش در ماه صفر و قصهٔ مژدهٔ عکاشه ۵۲/ج. ده یارِ مبشّرِ او که عشرهٔ مبشّره خوانده شدند ۵۳/ب. و قصهٔ او با ابوبکر در مورد بلال و آزادی او ۵۷/ث. و عیادت وی از هلال حبشی غلام مغیرة بن شعبه ۵۷/ ح. و عیادتش از صحابی رنجور ۵۸/ب.

پیغمبری: که طالبان حق شعله‌یی از گوهر آن دارند ۱۱/ث. و قصهٔ آن شخص که دعوی آن داشت و قولش در طعن بر منکران نبوت ۱۱/ب؛ ۱۶۸/ب، پ.

پیل: و قصهٔ خرگوش که از جانب ماه برای وی پیام آورد ۷۵/خ. و اختلاف کردن در شکل آن ۹۳/الف - ث. و قصهٔ خورندگان پیل بچه ۱۸۸/ الف- ت.

تابعان: و قدمای زهاد که احوال آنها نیز در مثنوی مثل احوال صحابه تصویری از مقامات اولیاست ۶۰/الف. اینکه کرامات منسوب به آنها مأخوذ از روایات صوفیه است ۶۰/ج.

تأویل: و اینکه گرایش بدان در مثنوی آمیخته به افراط نیست ۱۷/الف.

تَبتّل: که مرحلهٔ اول سلوک است ۵/الف. که از آن تا مرتبهٔ فنا مراتب سفر الی الله است ۶/الف.

تبوک: که مسجد ضرار را منافقان بدان ساختند تا در بازگشت از آن رسول و یاران را آسیب رسانند ۴۳/چ.

تجسیم: و طرح آن در قصهٔ موسی و شبان ۲۶/چ.

تجلّی: و اندکاک طور از شعشعهٔ نور آن ۲۶/ب.

ترک: و قصه‌اش با درزی ۱۱۱/ت؛ ۱۶۷/ پ - ث.

ترنج: و قصهٔ زنان مصر و زلیخا ۲۵/ذ.

تشبیه: و طرح آن در قصهٔ موسی و شبان ۲۶/ت.

تشنه: و گفت وشنود با دیوار ۱۳۶/پ. و افکندن جوز در آب ۱۳۶/ت.

تطهیر بیت: مضمون خطاب طهرابیتی به اسمعیل و پدرش که متضمن الزام تزکیهٔ قلب هم هست ۲۳/ث.

تعریس: و فوت نماز صبح در بازگشت از خیبر ۴۳/ج.

تفسیر: که در مثنوی از قرآن عرضه می شود ۱۷/ث.

تکامل: و اینکه در مراتب سلوک هم مثل مراتب وجود حکمرواست ۹/الف. تفاوت مفهوم عرفانی آن با قول اخوان الصفا ۹/پ. اینکه تلقی مولانا از مفهوم آن با فرضیه های داروین و اسپنسر قابل قیاس نیست ۹/ث. و اینکه روند آن متضمن قول به **جبراست اما جبر مطلق** با عشق که لازمه اش **اختیار است نمی سازد** ۱۰/الف.

تمساح: و حیلهٔ وی در صید مرغکان هوا ۱۲۲/ج.

تمثیل: و اقوال حکمت آمیز که از تعلیم عیسی در انجیل ها و رسالات عهد جدید هست ۳۳/الف. و جنبهٔ توجیهی که در آن هست ۸۶/الف. قصهٔ مور در خرمن ۸۵/ت. شتر و سوراخ سوزن ۸۶/ب. تمثیل در تقریر و تشبیه حال مثل پف کردن شمع، درخشیدن برق، سنگینی دل، و تفاوت کور و بینا ۸۶/پ-ث. درخت پاک و درخت ناپاک ۸۷/الف. چراغ و چراغدان ۸۷/ب. خر و بار کتاب که علم وی بدان **علم الاباعر خوانده می شود ۸۸/پ.** همسانی بین **راستان** و ناراستان ۸۸/الف، ب. بذر ایمان و دانه یی که ثمر **کفر است** ۸۸/پ- ث. حکمت و اینکه برای مؤمن ضالّهٔ منشوده است ۸۹/الف-ح. تشبیه حال انسان با مال و عیال و عمل ۹۰/ **الف**، ب. تمثیل حیات دنیا به خواب ۹۰/پ-ث. اخذ موارد تمثیل از اشیاء حقیر ۹۴/الف. تمثیل فراموشکاران به سگان کوی ۹۵/الف-ت. قصهٔ کدبانو و نخود که حال مؤمن صابر را تمثیل می کند ۹۵/ث-ج. موران و خط و کاتب ۹۶/ الف-پ. مرغک و کرم و گربه که تمثیل حال آکل و **مأکول** است ۹۷/**الف**، ب. گاو و جزیرهٔ پرنعمت ۹۷/پ،ت. بز **کوهی وطرز صید آن ۹۷/ث،ج. جوجه بط وپرورش مرغ خانگی** ۹۸/الف-ت. اینکه تمثیل امر غیرحسی را حسی می کند ۱۱۵/الف-ج. اینکه کثرت و تنوع تمثیلات **در مثنوی** حاکی از **کثرت معانی** و امور غیرحسی در **دلالات و معانی آن است** ۱۱۶/الف،ب. تمثیل **شکار** سایه و شباهت آن با تمثیل غار ۱۱۶/پ،ت. اصحاب کهف و حال عارف ۱۱۶/ث. **تمثیل عشق** با **صورت** زنده و جسم بیجان ۱۱۷/الف-ت. عالم حسی و عالم **ماورای آن** ۱۱۷/ب-ت. دریا در زیر کف و باد در زیر غبار که **هست نیست نما و نیست هست نما را تمثیل می کند** ۱۱۸/الف-ت. کرم و سیب ۱۱۹/الف-پ. کرم و چوب ۱۱۹/ت-ج. دنیای حس و تمثیل حمام ۱۲۰/الف - پ. بیابان و کفش تنگ ۱۲۰/ب. جنین و زهدان ۱۲۰/پ. خُم و پیوندش با دریا ۱۲۰/ت. در بیان آنکه حال اغنیا به سرگین کشان گلخن می ماند که **فخرشان** به همان است ۱۲۱/الف،ب. بند آهن که اهل ناموس بر دست و پا دارند ۱۲۱/پ. کشتی نوح ۱۲۱/ت. تمثیل **مرغ** و بارو ۱۲۲/ب. جغد و باز ۱۲۲/ب. مار و برگی که بدان مرغ را می فریبد ۱۲۲/ث. تمثیل تمساح و مرغکان هوا ۱۲۲/ج. تمثیل روباه

با زاغ ۱۲۲/چ. کشمکش مادر با پدر در تمثیل اختلاف عقل و نفس ۱۲۳/الف،ب. **میلهای خفته و تمثیل** سگان ۱۲۳/پ،ت. تمثیل خواطر و اندیشه‌ها به مهمان ۱۲٤/الف ـ ت.تمثیل مرغ و گره گشودنش ۱۲۵/پ،ت. آب جوی و آب چشمه ۱۲۵/ج. تمثیل مست و اطفال کوی ۱۲٦/الف ـ پ. جبرئیل که بر ستون بندند ۱۲٦/ث. میوهٔ خام که به شاخ می چسبد و آن را سخت می گیرد ۱۲٦/ج. مور که بر روی نمد سیاه دانه می برد ۱۲۷/الف. تمثیل ماهی و عشق به آب ۱۲۷/ب. همچنین← **قصهٔ تمثیلی.**

تنزیه: اینکه نزد ابن عربی و در عرفان نظری نوح مظهر تـنزیه‌عقلی وادریس صاحب تنزیه عقلی و نفسی است ۲۱/الف. طرح آن در **قصهٔ موسی** و شبان ۲۱/الف، ۲٦/ت.

توبرهٔ موسی: که نور روی او را در بازگشت از طور مستور می داشت ۲٦/پ.

توبه: در قصهٔ نصوح و قوم یونس ۱٤٦/الف ـ ث.

توکل: و طرح آن در قصهٔ نخجیران و شیر ۱۲/ث. در قصهٔ خر و روباه ۱۲/ث. اینکه متضمن نفی و طرد اسباب است ۱۲/ج. و مسألهٔ اسباب وکسب ۱۰۱/الف ـ پ، ۱۰۲/الف ـ ث.

تیرانداز: و قصهٔ او با سوار که ترسیده بود ۱۸۱/ الف.

ثمود: قومی از اعراب بائده که صالح نبی در بین آنها مبعوث شد ۱٤۹/ب.

ثوبان: و قصهٔ تازیانه ۵۸/ت.

جالینوس: و اینکه عشق در دفع علتها به وی و به افلاطون می‌ماند ۷/ب. و قصهٔ او با آن دیوانه ۱۵۹/ج.

جامع: و اینکه به جامع رفتن پادشاه هم از شری خالی نیست ۱۸۰/الف، ب.

جامعیّت: در وجود انسان و آدم ۲۰/ت.

جامهٔ فخر:← **نغمهٔ مروارید.**

جان: تشبیه آن به اسب ۱۱٦/ج. و به تیغ ۱۱٦/ج.

جبّاری: که انسان را به شهود عجز خویش وامی دارد ۱۰/پ.

جبر: و طرح آن در قصهٔ نخجیران و شیر ۱۰۲/ج، چ. مسألهٔ معیت حق در دفع شبههٔ جبر ۱۰۳/ت.

جبر محمود: که امر و نهی شریعت را نفی نمی کند ۱۰/الف.

جبر مذموم: که دستاویز سقوط تکلیف می گردد ۱۰/ت، ث. و نقد قول جبریان در قصهٔ دزد و شحنه و قصهٔ دزد میوه با صاحب باغ ۱۷۸/الف ـ ث.

جبرئیل: و جواب ابراهیم به او که در میان آتش اما الیک فلا گفت ۲۲/ج. که در واقعهٔ ابطاء وحی رسول را از دغدغه و اندوه انقطاع آن تسلی داد ۳۹/ب،پ. و سپاه ملایک که به نصرت رسول آمد و ابلیس با صورت سراقه چون وی را بشناخت از جنگ بگریخت ٤۲/ت ـ ج. و تمثیل حال آن کس که وی را به ستون بندد و تیمار جسمانی دارد ۱۲٦/ث. نقش وی و ملایک در قصهٔ خلقت آدم← **خلقت آدم.**

جحی: وجوحی، ضرب المثل در عیاری و ساده دلی ۱۲۹/ب، ۱۳۰/الف، ب. **قصهٔ** جوحی با زنش

۱۳۱/الف-ج. چادر پوشیدنش ۱۹۹/الف ـــ . قصهٔ او با پدر در باب جنازه و خانهٔ تاریک ۱۶۲/ت-ج.

جدّ و هزل: و اینکه نقل کلام بین آنها از جهت رعایت حال مستمع است ۱۶۷/ب، پ. اینکه در مثنوی احیاناً ب، هم درمی آمیزد ۱۹۰/ب ـــ ، ۲۰۳ب.

جذب جنسیّت: که موجب رفع و برشدن ادریس و عیسی به آسمان شد ۲۱/خ.

جعاشیش عرب: و قصهٔ ابلیس در صورت سراقة ۴۲/ج،چ.

جعفر طیّار: جعفربن ابی‌طالب پسر عم رسول که تنها و بی‌هیچ لشکر به فتح قلعه‌یی می‌رود ۵۶/ب. اینکه در سریه موته به قتل آمد ۵۶/پ. رمزی از اهل تحقیق در مقابل جعفر عیار که رمزی از اهل تقلید است ۱۳۰/ت.

جعفر عیّار: که شاید مقابل جعفر طیار و رمزی از اهل تقلید باشد ۱۳۰/ت.

جلال‌الدین بلخی: ← مولانا جلال‌الدین ؛ مولانا.

جناب قدس: که غایت عروج در سفر الی الله است ۵/ب. اینکه سماع و رقص محرک خیال وصل بدان است ۱۳/ت. و رابطهٔ عشق و تجاذب رسول با آن ۳۹/الف.

جوحی: ← جحی.

جهاد اصغر: جنگ با کُفّار که در مقابل آن جهاد با نفس جهاد اکبر محسوب است ۴۳/الف.

جهاد اکبر: که مجاهدهٔ با نفس است و حال آن مجاهد با قصهٔ همیان اهمیت آن را نشان می‌دهد ۱۸۹/الف.

جنین: و بیم و ناخرسندی از آمدن به خارج از زهدان ۱۲۶/چ،

چاه: درقصهٔ یوسف ک، رمزی از عالم طبیعت است ۲۵/چ.

چرخ: که بانگ گـردشهای آن لحنهای موسیقی را به حکیمان الهام کرده است ۱۳/ث. همچنین ← درویشان چرخ زن.

چینیان: و رومیان در قصهٔ مری کردن آنها در علم نقاشی و صورتگری ۹۱/الف-ت. اینکه آنها مظهر علم ظاهر محسوبند ۹۱/ب؛ ۱۲۵/ث.

حاجیان: و کرامات زاهد بیابان که به دعای او از باران سیراب شدند ۷۰/پ،ت.

حارث: برادر ابوجهل که سراقه در جنگ بدر دست در دست او داشت و چون بگریخت وی او را استهزاء کرد ۴۲/ث.

حجرهٔ زلیخا: ← زلیخا

حدیبیه: و اینکه آن صلح در باطن متضمن و مبشر فتحها و پیروزیها بود ۴۴/ب،ت.

حدیث: و اینکه با قرآن دو سرچشمهٔ عمدهٔ تعلیم مولاناست ۱۷/الف. تمسّک بدان در مثنوی ۱۷/ج. و اینکه مولانا بر خلاف صدرالدین قونوی محدث نبوده است ۱۷/ح.

حدیث قدسی: در باب قرب النوافل ۸/پ. اینکه در مثنوی مثل حدیث نبوی غالباً مأخوذ از سنن

صوفیه است ۱۷/چ. که مأخذ قصهٔ خطاب حق است به موسی در باب عیادت ۲۷/ت.

حذیفة بن الیمان: و سؤال او در باب مکرنفس جهت تعرف شر ۵۸/الف.

حرص خلافت: و نفی آن اتهام از امیر مؤمنان ۵۵/چ.

حسام‌الدین چلبی: که با معدودی از اصحاب مثنوی را کتابت می کرد ۱۵/الف. اینکه ادامهٔ مثنوی به اصرار و درخواست او شد ۱۵/ب. اینکه قصهٔ امارت جوان هذیلی ظاهراً توجیهی برای خلافت اوست ۴۳/ح. اینکه مولانا اورا خلیل وقت می‌خواند و به کشتن و زنده کردن معانی مرغان خلیل در نفوس مریدان تشویق و الزام می کند ۱۵۱/پ.

حطیم: و صدایی که حلیمه در آنجا شنید و موجب غفلت وی ازمراقبت کودک شد ۳۸/ب-ج؛ ← حلیمه.

حقایق التفسیر: ← ابوعبدالرحمن سلمی.

حق و باطل: و تفاوت آنها ۱۳۴/پ.

حقیقت: و اینکه نزد مولانا از شریعت جدایی ندارد ۳/ب. واینکه مقصدِ راه است و برای نیل‌بدان باید راه را که طریقت است بر وفق شریعت طی کرد ۱۲/الف.

حقیقت محمدی: و شباهت آن با مفهوم کلمه در قول نصاری ۳۷/الف؛ همچنین ← نور محمدی.

حکایات: و قصه‌های انبیا و اولیا که وسیلهٔ تقویت قلب سالکان اوست ۱۴/ب؛ همچنین ← قصه، تمثیل.

حکایات قبیح: ← فحش، هزل.

حکیم پرده‌یی: که مراد از آن سنایی غزنوی است ۱۲۶/ب.

حلاج: و اشارتهایی که به او و اقوالش در مثنوی هست ۶۲/ت.

حلیة الاولیاء: که مثل سنن الصوفیه از مآخذ مثنوی در احادیث قدسی است ۱۷/ج.

حلیمه: دایهٔ رسول و قصهٔ او با عبدالمطلب در واقعهٔ گم شدن کودک در حطیم ۳۸/ب-ج.

حمّالة الحطب: کنایه از ام جمیل زن ابولهب که مثل شوهر در ایذاء رسول اصرار بسیار داشت ۴۱/الف.

حمام: تمثیلی از دنیای حسّی ۱۲۰/الف-پ. اینکه از حمام تقوی فقط اهل معنی طهارت و راحت می یابند اهل دنیا فقط با گلخن حمام سر و کار دارند ۱۲۱/الف، ب. و قصهٔ شتر که از حمام می آمد ۱۳۴/ب.

حمزه: عم پیغمبر که در پیری برهنه به غزا می رفت ۵۶/ت.

حمیرا: عایشه ام المؤمنین و قول کلمینی در خطاب به او ۴۵/ب-ت.

خاتم سلیمانی: که گم کردنش سلیمان را به ماهی گیری انداخت ۳۵/ج. اینکه تعبیری از قلب سالک و رمزی از آن است ۳۵/ج.

زاغ: و قصهٔ قابیل و هابیل ۱٤۷/ الف - پ.

زاهد: و قصهٔ وی با آن امیر ترک که شیخ سبوی وی بشکست ۱٦٦/ت. و آنچه وی در باب خوشحالی و بیخیالی خود در سال قحطی گفت ۱۷۵/ت-ج. آنکه همه شب الله می گفت و ابلیس او را مأیوس کرد تا خضر را به خواب دید و با او سؤال و جواب کرد ۱۸٦/الف،ب. جوابی که زاهد به آن کس که وی را از گریه منع می کرد داد ۱۸٦/پ. آنکه جهت امتحان حقیقت توکل بی زاد و توشه از شهر خارج شد و قصهٔ او با اهل کاروان ۱۸۷/ت. و قصهٔ او با کنیزک و زن خویش ۲۰۰/الف،ب.

زبان حال: و سؤال و جوابهایی که بین اشیاء بر سبیل مجاز نقل می شود ۱۱۲/ب- ث، در شکایت نی ۱۱۳/الف- ب. باد با سلیمان ۱۱۳/ب. کوه قاف با ذوالقرنین ۱۱۳- ب. استن حنانه ۱۱۳/ب. آب با آلودگان ۱۱۳/ پ،ت. دنیا که با این زبان نیرنگ خود را تقریر می کند ۱۱٤/الف، ب. دوزخ و بهشت که با مؤمن در عالم آخرت سخن می گویند ۱۱٤/ پ،ت. اینکه زبان حال متضمن شخصیت بخشیدن به اشیای بیجان است ۱۱٤/ث. گفت و شنود بین تشنه و دیوار ۱۳٦/پ.

زبان طیور: و بهایم که موسی به آن مرد آموخت و آنچه برای آن مرد پیش آمد ۳۰/الف، پ.

زرگر: که در قصهٔ پادشاه و کنیزک رمزی از تعلقات است ٤/الف. اینکه قتل او به حکم طبیب الهی نمونهٔ حکم وحی است ٤/ت. قصهٔ وی با ترازو که آن صاحب قراضه از وی خواست ۱۷۹/الف. و داستان پادشاه و کنیزک با وی ۲۰۳/ پ- ح.

زکریّا: پدر یحیی و قصهٔ فرزند آوردن و کشته شدنش ۳۱/الف. اینکه وی مظهر رحمت الهی است ۳۱/ب.

زلّت آدم: که با اشارت ربنا ظلمنا وی آن را به خود منسوب کرد به خلاف ابلیس که گناه خود را به اغوای حق خواند ۲۰/ج.

زلیخا: زوجهٔ عزیز مصر که بر جمال یوسف عاشق شد و به تهمت او را به زندان انداخت ۲۵/ح. عشق او به یوسف که متضمن رمز نجات و معرفت است ۲۵/ح. قصهٔ حجرهٔ او و اینکه همه چیز را یوسف می خواند ۲۵/د. قصهٔ او با زنان مصر ۲۵/ذ. قصهٔ پیری او ۲۵/ر.

زن: اینکه خلق با وجود کثرت زن و دختر در فساد می افتند ۱۱۱/ت. قصهٔ گوشت که آن زن پنهان از شوهر می خورد و خوردنش را به گربه نسبت می داد ۱٦٤/الف- پ. حسرت آن زن بر طرز آمیزش خران ۱۹۷/الف- ب. قصهٔ مول و امرود بن که نمونه‌یی از مکر زنان است ۲۰۱/الف- ث.

زن نوح: که با مخالفان وی همدست بود ۲۱/ث.

زید: و قصهٔ جوابی که به سؤال رسول داد ۵۹/ث،ج. اینکه قصهٔ او غالباً در باب حارثة بن سراقه نقل می شود ۵۹/الف. و قصهٔ آن زید با آن کس که به او سیلی زد ۱۷۸/ح،خ.

ساریه: و قصهٔ عمر با او که در مثنوی بدان اشارتی کوتاه هست ۵٤/ح.

سامری: و خطاب موسی با آن مست خیال که گوسالهٔ زرین را پرستید ۲۸/پ.

سبا: که قصهٔ اهل آن متضمن احتجاج و شبهات منکران در باب فایدهٔ بعث انبیاست ۱۱/ب.

مملکت بلقیس که وی را بدان سبب ملکهٔ سبا خوانند ۳۵/ج. تخت سبا که از آنجا به درگاه سلیمان آورده شد ۳۵/ث. انکار اهل سبا که در ردّ دعوت انبیا قصهٔ پیل و خرگوش کلیله را نقل می کنند ۷۵/د. ناسپاسی آنها و سؤال و جوابی که با انبیا کردند ۱۰۶/الف – ح. **تمثیل سبا به شهر افسانه‌یی که تصویر مدینهٔ جاهله است ۱۴۰/ت –ج.**

سبزوار: و قصهٔ آن با سلطان محمد ۱۶۴/ت،ث.

سبک مثنوی: و اینکه موافق با شیوهٔ خراسانی است ۱۶/ب.

سُبیع بن حارث: از مشرکان هوازن و مخالفان رسول که در وقعهٔ حنین به قتل آمد و ذوالخمار خوانده می شد ۴۱/پ.

سحوری: وقصهٔ بلفضولی که با سحوری زن گفت نیمشب بر در خانهٔ خالی چه جای سحوری است ۱۷۴/الف،ب.

سراقة بن مالک: سیّد کنانه که ابلیس به صورت او بر قریش نمودار شد و آنها را به جنگ با رسول تحریض نمود ۴۲/ت،ث.

سررزی، شیخ محمد: ← **شیخ سررزی.**

سرّ قصه: که دریافت آن در مثنوی محتاج به غور در نفحات روحانی گوینده است ۷۳/ت، ث. اینکه سرّ قصه **درداستان انگورممکن است مأخوذازیک اشارت کلیله باشد۷۷/ج. اینکه** در الزام توجه به سرّ قصه سؤالی که شاید به ذهن خواننده در باب کلیله و گاو و پیل **آیدمطرح می شود** ۷۸/ب. اینکه در امثال حیوانات به اقتضای مفهوم تمثیل ارسطویی نظر به سرّ قصه است ۷۸/ت. اینکه در حکایات قبیح و مستهجن همواره نظر گوینده متوجه سرّ قصه است ظاهر قصه در آنها معتبر نیست ۱۹۲/الف.

سریّه: و تعداد سرایای رسول در مغازی ۵۶/پ.

سفر الی الله: که غایت آن جناب قدس و آغاز آن اعراض از شواغل ماسوی است ۵/الف،ب.

سفر فی الله: که پایان ندارد و از **مرتبهٔ فنا** آغاز می شود ۶/الف.

سگ حامله: و تأویل خواب آن صاحبدل که وی و بچه هایش را به خواب دید ۱۸۹/**ث.**

سلطان المعشوقین: لقب شمس تبریز نزد مولانا و یاران ۲/پ.

سلیمان: که مسجد اقصی به عهد او بنا شد ۳۵/الف. داستان زاغ و هدهد با وی ۳۵/پ. **قصهٔ باد و** کژ وزیدنش ۳۵/پ. **قصهٔ** باد و پشه با او و همچنین حکایت مرد و **عزرائیل با او۳۵/پ؛** مقایسه با ۸۳/ث،ج؛ و ۱۵۷/پ،ت. داستان او با بلقیس ۳۵/ت،ث. ملک وی که لاینبغی **لاحداست۳۵/ج،چ.** قصهٔ خاتم و دیو که سلیمان را به ماهی گیری انداخت ۳۵/ج.

سلیمان معنوی: که اختلاف السنه مانع او از درک وحدت نیست ۶/پ.

سماع: و اهمیت خاص آن در طریقهٔ مولانا ۱۳/الف. تقرب جستن **اکابر** قونیه به مولانا با ترتیب آن ۱۳/الف. اینکه مولانا بعد از اتصال به شمس بدان **گرایید** ۱۳/ب. که اصحاب مولانا در کوی و برزن و حتی در تشییع و گورستان بدان اشتغال داشتند ۱۳/پ. که نزد اهل آن به صدای حرکت درهای بهشت می ماند ۱۳/ث. مغلوبیت داود در سماع خود ۳۴/ث.

سندبادنامه: که رواج آن در ایران و خارج منشأ نقل بعضی قصه‌ها در مثنوی و جز آن است ۷۹/ب. قصهٔ روستایی و شیر که از سندباد نامه مأخوذ می‌نماید ۷۹/پ-ث. قصهٔ شتر و گاو و قوچ که هم مأخوذ از آن است ۷۹/ج-ح.

سنن الصوفیه: که مثل حلیة الاولیاء از مآخذ مثنوی در احادیث قدسی است ۱۷/چ.

سنن صوفیه: که قسمتی از احادیث مثنوی مبنی بر آن است ۱۷/ح.

سؤال موسی: در باب سبب غلبهٔ ظالمان ۲۷/ب. در باب سبب آفریدن و هلاک کردن خلق ۲۷/ب، پ.

سؤال و جواب: که تعدادی قصه‌های مثنوی مبتنی بر آن و غالباً فاقد عنصر کردار است ۹۹/الف، ب. ماجرای نحوی و کشتیبان ازاین‌جمله فاقد بحث و قصهٔ بهلول و درویش و همچنین داستان مجاوبات فرعون و موسی متضمن بحثهاست ۹۹/پ. در قصهٔ نخجیران و شیر ضمن آن مسألهٔ توکل و کسب و جبر و اختیار بحث می‌شود ۱۰۰/الف-ت. در قصهٔ پادشاه و دو غلام وی شامل بحثهاست ۱۰۴/الف-ت. در قصهٔ آن بزرگ که خود را دیوانه ساخته بود ۱۰۴/ث-ح. در داستان بیگانه‌یی که در حق شیخ طعنه زد ۱۰۵/الف-ت. تشنیع زدن صوفیان بر آن صوفی که بسیار می‌گوید ۱۰۵/ت-چ. در قصهٔ اهل سبا با انبیا ۱۰۶/الف-ح. بین بهلول با درویش ۱۰۷/الف-پ. بین هاتف غیبی و آن زن که فرزندش نمی‌زیست ۱۰۷/ت. عاشق دراز هجران و معشوق ۱۰۸/الف-ت.. مجاوبات موسی با فرعون ۱۰۹/الف-ث. بین سنی و دهری ۱۱۰/الف-پ. بین مسلمان و مغ ۱۱۰/ج،چ. بین صوفی و قاضی ۱۱۱/الف-ث. اینکه بعضی داستانهای امثال مبتنی بر سؤال و جواب است ۱۳۶/الف. اینکه سؤال و جواب کاروان با آن کس که از درون خانه بانگ داد ازاین‌گونه است ۱۳۶/الف. گفت و شنود بین تشنه و دیوار ۱۳۶/پ. مجاوبهٔ درویش با مرد بخیل ۱۳۶/ث. بین مادر و بچه در باب شبح خیالی که در راه پیش آید ۱۳۶/ج. در قصهٔ آن زن که شوهر او را به طلاق تهدید کرد ۱۳۶/چ. اینکه تعدادی قصه‌های نوادر هم مبتنی بر سؤال و جواب است ۱۶۰/الف.

سوفسطایی: که حال قایلان جبر را دارد و با آن هر دو طایفه مناظره نباید کرد ۱۰/ج.

سه مسافر: که جهود و ترسا و مسلمان بودند و قصهٔ آنها با حلوا ۱۶۹/الف-ث.

سیب: و آبی و عصاره‌یی که از آنها گیرند ۱۲۷/پ.

سیّد اجل: یا سید ترمذ و قصه‌های دلقک با او ۱۳۳/الف-ث.

سیر: و اینکه برای انسان در مراتب سلوک هم مثل مراتب وجود متضمن تکامل است ۹/الف.

سیر الی الله: که غایت حرکت روح در مراتب استکمالی است ۳/پ. و اینکه بدون عشق حاصل نمی‌شود ۷/پ.

سیلی: و قصهٔ آن زید که از مردی سیلی خورد ۱۷۸/ح،خ.

شاعر: و قصهٔ او با سلطان و دو وزیر وی که هر دو حسن نام داشتند ۱۷۱/ث. و قصهٔ مدح کردن و رعایت ناموس که در مورد صله کرد ۱۷۸/د.

شیخ اقطع: که ظاهراً ابوالخیر تیناتی باشد ۷۱/الف؛ ۱۸۷/ج.

شیخ تاج: و قصهٔ او با برادرش ضیاء دلق ۱۷۷/ب- ت.

شیخ خارقان:← **خرقانی.**

شیخ سررزی: و قصهٔ کرامات او که در زمان بهاءولد هم مریدان وی وجود داشته‌اند ۶۹/ث. داستان ریاضات او که منجر به کرامات شد ۶۹/الف- خ.

شیر: و قصهٔ روستایی که در اصطبل تاریک وی را به جای گاو گرفت ۱۵۹/ج؛ همچنین← **خر؛ نخجیران.**

صاحبدل: و هاتف که خواب اورا در باب سگ حامله و بچه‌هایش تعبیر کرد ۱۸۹/ث.

صالح : پیغمبر قوم ثمود که پی کردن ناقه‌اش عذاب و عقوبت بر قوم را سبب شد ۱٤۹/ب.

صحابه: که احوالشان تصویری از احوال و مقامات صوفیه است ۵۳/الف. اینکه در بین آنها حافظ قرآن بسیار نبود ۵۸/الف. سؤال آنها از کید نفس ۵۸/الف؛ همچنین← **حذیفه.**

صدرالدین قونوی: رابطه‌اش با مولانا ۵/ث.ج. اصحاب او در خانهٔ مسیحی ۳۲/ب.

صدربخارا: و قصهٔ او با فقیه خواهنده ۲۰۸/الف- ث.

صدرجهان: و داستان او با وکیل بخارا که **براوعاشق** بود ۲۱۱/ب-ج.

صلاح‌الدین زرکوب: اینکه مقارن شروع نظم مثنوی **بتازگی** وفات یافته بود ۱۵/ب. اینکه صحبت او مایهٔ تسلی خاطر مولانا شد ۱۵/ث. شباهت احوالش با خرقانی ٦٤/الف.

صوفی: و تشنیعی که **صوفیان** بر وی زدند با جواب او ۱۰۵/ت-چ. مجاوبهٔ او با قاضی ۱۱۱/الف- ث. قصهٔ آن مسافر که صوفیان خانقاه بهیمهٔ او را در کار لوت و سماع کردند ۱۵۹/ت. ث. مقایسه با ۱۸۳/چ. قصهٔ آن صوفی با زنش که با کفش‌دوز محله خلوت کرده بود ۱۸۰/پ. قصهٔ او با **بهیمه‌یی که شب فقط لاحول خورده بود ۱۸۳/پ -ج. صوفی و ذوق لوت و پوت ۱۸٤/الف. عشق وی به سفرهٔ خالی از نان ۱۸٤/ب -ت. مراقبتش در باغ و جوابش به معترض ۱۸۵/الف - پ. قصهٔ وی با غازیان که جهاد اصغر را از عهدهٔ وی خارج نشان می دهد ۱۸۹/پ- ت.**

صومعهٔ عیسی: زاویهٔ وی که از آنجا هر صباح اهل آفت را شفا می داد ۳۲/ج.

صیّاد سایه: که تمثیلی در تقریر مذهب اصالت **تصور** می نماید ۱۱٦/ت.

صیقل: که علم آن تمثیل معرفت **صوفیه** و **تزکیهٔ** قلبی نزد آنهاست ۹۱/الف- ت.

ضالّه: یا ضالّهٔ منشوده که برای مؤمن رمزی از حکمت است ۸۹/الف- ج.

ضرار:← **مسجد ضرار.**

ضرب المثل: که **داستانهای امثال** قصه‌هایی کوتاه را صورت تجسم یافته‌یی از مضمون آنها می کند ۱۲۸/الف. اینکه احوال کسانی چون حاتم طی و بهلول و جحی و دلقک در ضرب‌المثلها تجسم سیرتها **محسوب است** ۱۲۸/پ. **اینکه اوصاف حیوانات** و اشیاء مثل براق و ذوالفقار و کوه احد هم مبنی بر تجسم کمال و تفوق آنها در **آن گونه** اوصاف است ۱۲۸/ت.

ضریر: و مصحف خواندنش که یادآور زنبیل بافتن شیخ اقطع است ۱۸۷/ج،چ.

ضعف اخلاقی: که بعضی قصه‌های نوادر در مثنوی مربوط بدان و ناشی از نقصان عقول محسوب است ۱۵۵/الف.

ضیاء دلق: و قصهٔ او با برادرش شیخ تاج ۱۷۷/ب-ت.

طبیب: و قصهٔ پیرمرد رنجور که وی رنجوریش را از پیری دانست ۱۵٤/ث

طبیب غیبی: یا الهی، که در قصهٔ پادشاه و کنیزک رمز فرستادهٔ الهی است ٤/ت.

طرّار: که دستار فقیه در ربود ۱۱٤/الف.

طریقت: و اینکه نزد مولانا سرّ حال انبیاست ۳/ب. اینکه سیر آن در محدودهٔ شریعت است. اینکه حقیقت آن عمل به ظاهر و باطن شریعت است ۱۲/الف. اینکه منازل دارد و آخرین آن در سیر الی الله منزل فناست ۱۲/پ؛ همچنین ← **حقیقت؛ شریعت.**

طعّانه: طعنه زنندهٔ بر مثنوی و اینکه مراد از آن کیست ۵/ت،ثه. ردّ قول او در تلقی از قصه‌های مثنوی ۱۹/پ. که اشتمال بر قصه را عیب مثنوی می خواند و مولانا به او جواب سخت می دهد ۷۳/پ.

طفل: و تصور او از ذوق آمیزگاری ۱۲٦/ت.

طلاق: و قصهٔ آن زن که شوهرش او را بدان تهدید کرد ۱۳٦/چ.

طور سینا: و از هم پاشیدنش در تجلی حق که در اشارت مولانا رقص جبل خوانده شده ۲٦/ب.

طور ماورای عقل: که مراد از آن وحی است و **قول بدان متضمن نفی مطلق** اعتبار عقل نیست تا مناقشه در آن وارد باشد ٤/پ.

طوطی: و قصهٔ او با بازرگان ۸۲/ب،پ؛ مقایسه با ۲۰۵/الف-چ. و قصهٔ او با بقال ۱۵۸/الف،ب.

طوفان نوح: آیت الهی و عذاب ناشی از نفسانات منکران ۲۱/ج.

طومار: که وزیر پادشاه جهود به امرای نصاری داد ۱۳۹/پ.

طیر ابابیل: و حجاره‌یی که با آن اصحاب فیل را هلاک کرد ۱٤۸/الف ت.

ظالمان: ← **غلبهٔ ظالمان.**

عاد: و قصهٔ هود و صرصر که نشان می‌دهد باد مسخر حکم حق است ۳٤/الف،ب.

عارف: اینکه وجود وی همین جسم خاکی نیست ۱٦٤/الف،پ،ت. گفت و شنود وی با پیر کشیش ۱۷٤/پ،ت.

عاشق: و سؤال معشوق که مرا دوستر داری یا خود را ۱٦۱/الف. قصهٔ آن کس که در یاری کوفت و گشوده نشد ۱٦۱/الف. قصهٔ آن کس که معشوق از او مردنش را خواست و او در دم جان داد ۱٦۱/پ. و قصهٔ آن عاشق که معشوق او را در وعده گاه خفته یافت و گردکان در جیبش کرد ۱٦۱/پ.

عاشق دراز هجران: وقصهٔ اودر سؤال و جواب با معشوق ۱۰۸/الف- ت.

عالم امر و خلق: که اولی بعد و مساحت و مقدار ندارد و دومی دارد ٤/پ.

عایشه: و روایات راجع به وی ٤٥/الف. قصهٔ باران غیبی ٤٥/ج. سؤال وی در باب نماز خواندن رسول در همه جا ٤٥/چ. و مرد نابینا که به خانهٔ رسول آمد ٤٥/ح؛ همچنین ← حمیرا.

عبّاس بن عبدالمطلب: عم رسول ومخالفتش قبل از قبول اسلام ٤٠/پ.

عباس دبس: یا دوس و اشارت به او در قصهٔ شیخ سررزی ٦٩/چ. اینکه ضرب‌المثل در گدایی و خواهندگی است ۱۲۹/الف.

عبدالغوث: و شباهت قصه‌اش با داستان تمیم الداری ۱۳۰/ت.

عبدالله بن أنیس: که قصهٔ جعفر ممکن است مأخوذ از قصهٔ او باشد ٥٦/پ.

عبدالله مغربی: و قصهٔ او که هرگز تاریکی ندید ٦٦/پ.

عبدالمطلب: جد رسول و قصهٔ او با حلیمه ۳۸/ب-ج.

عتبة بن ربیعه: از مخالفان رسول که با ابوجهل تجانس داشت و قصهٔ اعمی به قولی به او مربوط بود ٤۱/ب،ت،ث.

عترت: و تمثیل مربوط به سفینه ۱۲۱/ت.

عثمان: و قصهٔ آغاز خلافتش ٥٤/خ.

عجز: و اینکه شهود آن در نزد انسان ناشی از شهود جباری حق است ۱۰/ت.

عجوز: که در نود سالگی روی را غازه می کرد و قصهٔ او با ابلیس ۱٦۷/الف.

عرفان عملی: که در حوصلهٔ بحث و نظر نمی گنجد ۳/ت.

عرفان کشفی: که مولانا تعلیم می کند و مبتنی بر عقل و نظر نیست ۷/پ. اینکه طرح بعضی مباحث آن را در نزد مولانا وارد قلمرو علم برهانی می کند ۱۰/ب.

عرفان نظری: که تعبیر آن خالی از تناقض و تسامح نیست ٥/الف. اینکه طالب آن چون کسی است که بخواهد الوان را با حسّ چشایی دریابد ٥/پ. اینکه تعلیم ابن عربی و صدرالدین قونوی از آن متولد است ٥/ث،ج. و مسأله تنزیه در نزد نوح و ادریس ۲۱/الف؛ همچنین ← ابن عربی؛ صدرالدین قونوی.

عزرائیل: و آن زاد مرد که از نگاه او نزد سلیمان پناه جست ۱٥۷/پ،ت. و نقش ملایک در قصهٔ آدم ← خلقت آدم.

عُزیر: و زنده شدن خر که حیات بعد از مرگ را در نظر او مجسم کرد ۱٥۰/الف- ج.

عزیز مصر: شوهر زلیخا که قطفیر (= فطفیر) نام دارد و یوسف در خانهٔ او به غلامی سر می کند و محبوب زوجهٔ او می شود ۲٥/چ. آنکه رؤیای او به وسیلهٔ یوسف تعبیر می شود و این امر مایهٔ آزادی و جاه یوسف می شود ۲٥/ت.

عشرهٔ مبشّره: ده یار مبشر رسول ٥۳/ب. اینکه از آنها جز در باب ابوبکر و سه خلیفهٔ بعد از او حکایات و اقوالی در مثنوی منقول نیست ٥٤/الف.

عشق: که اتصال با حق و دافع علتهای ماست ۷/الف.ب. اینکه جمیع اجزاء عالم مسخر آن است و

استخوان را احیا کند و آن استخوان شیر شد و آن مرد را بدرید ۳۳/ب.

غرانیق: و داستان آن که وقوعش محل تردیداست ۴۱/ب.
غریب: و خانهٔ ویران که او را در اگر جای می داد ۱۳۴/پ.
غزالی: ابوحامد و قول به طور ماورای عقل ۴/پ.
عزان: و قصهٔ آنها با مرد فقیر ۱۷۶/الف، ب.
غلام: و سؤال خواجهٔ میزبان از سن او ۲۰۰/ت، ث.
غلام نمازباره: و قصهٔ توقف او در مسجد و پاسخش به امیر ترک که خواجهٔ وی بود ۱۷۵/ب-ت.
غلام نوخریده: و اشارت به لطایف انبیا در طی سوگند ۱۹/ت.
غلام هندو: و قصهٔ او با سلطان محمود ۱۷۷/ث-چ. و خداوند زاده که وی براو عاشق شد ۱۹۴/الف-چ.
غلبهٔ ظالمان: و سؤال موسی از سبب آن ۲۷/ب.

فحش: و الفاظ قبیح و مستهجن که نقطهٔ ضعف مثنوی است ۱۹۰/الف-ت. اینکه الفاظ و تعبیراتی که متضمن حکایات قبیح است به هیچ وجه موجب تشویق به شهوت و فساد نیست ۱۹۱/الف-ث. اینکه لااقل نزد صوفیهٔ عصر رواج این گونه الفاظ و حکایات به نوعی کثارسیس در مفهوم ارسطویی منجرمی شده است ۱۹۱/ث. اینکه دراین گونه حکایات گوینده به ظاهر قصه نظر ندارد ناظر به سرّ قصه است ۱۹۲/الف. و اینکه در بعضی موارد این گونه قصه ها حاکی از شوق به رهایی از قیود تقلیدی است ۲۰۲/الف-ت.
فخر رازی: و اینکه در عرفان مولانا علم او و علم ابن سینا مورد حاجت نیست ۵/چ.
فرعون: و اینکه سرکشی او از دفع باطنی موسی ناشی است ۱۱/پ. اینکه با وجود توجه به حق باطن موسی او را طرد می کند و تضرع شبانه اش سود نمی دهد ۲۸/ت،ث. جهد بیهودهٔ او در جلوگیری از ولادت موسی ۲۸/ث. مجاوبات موسی با او و اینکه او و موسی مسخر یک مشیت هستند ۲۸/ت. درخواست او از موسی برای دفع قحطی و آفات ۲۹/ث. اینکه فرعون رمزی از نفس است ۲۹/ث. اشارات هامان و آسیه در باب ایمان آوردنش هر یک به وجه دیگر ۲۹/ج. اینکه مخالفت او با موسی تصویری از اختلاف وهم و عقل است ۲۹/چ. اینکه قصه او بدان گونه که درروایات تفسیرها هست نمونهٔ استدراج است ۱۴۴/الف-ث.
فصوص الحکم: و اشتمالش بر لطایف احوال و اسرار انبیا ۳/ت. اینکه آن معانی حاصل تدقیق و تعمیق شیخ محیی الدین است هر چند وی آنها را به القای رسول منسوب می دارد ۱۹/الف. مسألهٔ تنزیه عقلی و تنزیه عقلی و نفسی نزد نوح و ادریس ۲۱/الف. اشارت به قصهٔ داود و خونهایی که ریخته ود ۳۴/ث.
فطام: و اینکه هر ولادت تازه و هر مرتبهٔ برتر در توالی مراتب در گرو فطام از عالم مادون است ۶/الف.
فقر: و اینکه کمال مراتب آن فقر محمدی است و آن با رهبانیت که مربوط به فقر عیسوی است توافق ندارد ۱۲/ت. اینکه فقر شرط نیل به مقصد سیر و وسیلهٔ رهایی از عوایق است ۱۲/ث.

۱۳۷/الف. قصه های هزل و طنز که اوج و فرود و تعلیق و عقده گشائی هم دارد ۱۶۲/الف. و اینکه مولانا چون ناظر به سرّ قصه است گاه مثل قصهٔ قوچ و دزدان دنبالهٔ قصه را نقل نمی کند ۱۶۵/چ. و اینکه قصه های طولانی غالباً آغاز و پایان و عقده و عقده گشایی روشن دارد ۲۰۳/الف،ب. و اینکه هر کس به صورت آن دل بنهد و از سرّ قصه غافل بماند از ادراک لطایف مثنوی بهره نمی یابد ۲۲۲/الف به .نقش قصه در تعلیم لطایف ۲۲۳/الف- پ. ارزش جستجو در شکل و ساختار قصه ۲۲۳/خ.

قصهٔ تمثیلی: و تأثیر آن در خطابات اقناعی ۷۴/ب. اینکه این گونه قصه قولی شایع را به صورت تجربی طرح می کند ۷۴/پ. اینکه قصهٔ تمثیلی مأخوذ از صوفیه و توجیه کنندهٔ تعلیم آنهاست ۹۱/الف. مری کردن چینیان با رومیان ۹۱/الف- ت. مردی که بر سر راه خاربن نشانده بود و حکم والی ۹۲/الف- ت. اختلاف کردن در شکل پیل ۹۳/الف- ت. تمثیل مگس در بول خر ۹۴/ب- ت. کرّه اسب و مادر و صفیری که در آب خوردنش می زنند ۹۸/ث،ج.

قصه های امثال: داستان آهو در اصطبل خران ۸۵/الف. قصهٔ باز در میان جغدان ۸۵/ب. داستان خر سقا در اصطبل اسبان سلطان ۸۵/پ. حکایت طوطی و بازرگان که ظاهراً از اسرارنامهٔ عطار مأخوذ است ۸۲/ب،پ. قصهٔ شکار رفتن گرگ و روباه در موکب شیر که مأخوذ از فرایدالسلوک است ۸۲/ت،ث. قصهٔ باز و کمپیر و مآخذ آن ۸۳/الف- ت. داستان پشه و باد در نزد سلیمان ۸۳/ث به ج. قصهٔ خرس و مرد ابله که از فراید السلوک مأخوذ است ۸۴/ب. اشاره به قصه روباه و دنبه ۸۴/پ. قصهٔ مرغ با صیادی که خود را در گیاه پیچیده بود ۸۴/ت. قصهٔ طاوس و حکیم ۸۴/ث، موش و اشتر ۸۴/ج. شکایت استر پیش اشتر ۸۴/ج؛ و همچنین ← ضرب المثل.

قطب عالم: که امام حی قایم است ۸/ت.

قطفیر: شوهر زلیخا که به این صورت مصحف فطفیر است واین شکل مأخوذ است از ضبط پوتیفار ۲۵/ح.

قلعهٔ ذات الصور: ← ذات الصور.

قوچ: و قصهٔ مردی که دزدان قوچ وی را دزدیدند ۱۶۵/ت- چ.

قوس صعود و نزول: در مراتب سیر روح ۶/الف.

قونیه: و اینکه اکابر آن با ترتیب سماع به مولانا تقرب می جسته اند ۱۳/الف. و اینکه طلوع شمس در آنجا مولانا را دگرگون ساخت ۱۵/ث. اینکه مولانا جلال الدین در بازگشت از شام آنجا به جای پدر به وعظ و تدریس پرداخت ۱۵/ث.

کاروان: و آن بانگ که از درون خانه به قول اهل آن جواب داد ۱۳۶/الف. و قصهٔ پاسبان آن با دزدان ۱۷۹/ت،ث.

کاغذ: و خط و تمثیل موران ۹۶/الف – پ.

کافر: و قصهٔ آن اعرابی که مهمان پیغمبر شد ۴۶/ت.

گربه: و قصهٔ آن زن که گوشت را خورد و آن خیانت را به وی منسوب داشت ۱٦٤/الف- پ.

گرگ: در قصهٔ یوسف که رمزی از کید برادران است ۲۵/ج. قصهٔ شکار رفتن او با روباه در موکب شیر ۸۲/ت،ث.

گِل‌خوار: که به دکان عطار برای خرید ابلوج قند رفت ۱۵۷/ث،ج.

گنج: و قصهٔ آن فقیر با گنجنامه ۲۱۳/الف- پ. قصهٔ آن شخص که درخواب نشان گنجی را در مصر به وی دادند ۲۱٤/الف- ث؛ ۲۲۳/پ ـ .

گنجنامه: و قصهٔ آن فقیر که گنجنامه یافت ۲۱۳/الف - پ.

گندم: و اینکه دانهٔ آن در صورت نان کمال می یابد ۹/ت.

گنوسی: در تعبیر از حکمت فلوطین ۹/ب.

گوشت : و قصهٔ زن با شوهرش که گربه را وزن کرد ۱٦٤/الف - پ.

گیلان: در ضرب المثل مرگ می خواهی برو به گیلان ۱۷٦/ث،ج.

گیلانی: و قصهٔ او با آن درویش که وی را دعا کرد ۱۷٦/ث،ج.

لاٰ: که تحقق بدان سالک را به مرتبهٔ الاّ می رساند ۱۲/چ.

لاحول: و قصهٔ آن صوفی که بهیمهٔ او شب همه شب در خانقاه فقط لاحول خورد ۱۸۳/پ،ج.

لازارئو: که قصهٔ او در یک موضع یادآور داستان جحی در مثنوی است ۱۳۰/ب؛ ۱٦۲/ت- ج.

لاف: و قصهٔ آن مرد که لاف سیری می زد و با پوست دنبه سبلت چرب کرده بود ۱۵٦/الف - ب.

لاهوت: که در وجود عیسی با ناسوت اتصال یافت و موجب رفع ثنویت بین روح و جسم او شد ۳۲/ت.

لطف: و اینکه متکلمان بعث انبیا را مبتنی بر لطف و وجوب آن کرده‌اند ۱۱/ب.

لطیفه: که قصهٔ تمثیلی کوتاه است و غالباً بر عنصر سیرت و گفتار مبتنی است ۱۷۲/الف. اشتمال آن در برخی موارد بر ظرافت و طنز ۱۷۲/الف،ب. نقد رسوم و عادات در بعضی از انواع آن ۱۷٦/الف. لطیفه و اخلاق ۱۷۷/الف. اینکه لطیفه متضمن مسائل اخلاقی و فلسفی انسان هم هست ۱۷۸/الف. اشتمال آن بر حکمت تجربی ۱۷۹/الف. اینکه حتی طنز تند آن هم گه‌گاه چاشنی از حلاوت دارد ۱۸۰/الف. اینکه **ازاین مقوله** آنچه در باب **صوفیه نقل می شود** ناظر به نقد مترسمان و تنبیه دیگران است ۱۸۳/الف،ب. اینکه در برخی موارد هم متضمن اذواق و مواجید صوفیه است ۱۸۵/الف.

لقمان: و وحدت او با ایسوفوس ۸۱/الف- پ. قصهٔ او با غلامان و اتهام خوردن میوه ۸۱/ب.

لن‌ترانی: جوابی که از جانب عزت به سؤال ارنی داده شد ۲٦/پ.

لوت وپوت: و ذوق صوفی به آن ۱۸٤/الف.

لوط: رسول امین و صاحب حکم و علم که خویشاوند ابراهیم بود و عقوبت قوم او عبرت منکران شد ۲۳/ب. دعای او که ازخشم ناشی نبود ۲۳/پ.

لوطی: و قصهٔ مخنث و خنجرش ۱۹۲/پ.

لیس وایس: تعبیری از نبود و بود ۱۱۸/ت.

لیلی: و جواب او به خلیفه در باب عشق مجنون ۱۶۰/الف.

مادر: و آنچه به بچهٔ خود در باب خیالی که در راه پیش وی آید گفت ۱۳۶/ج. و قصهٔ شخصی که مادر خود را کشت ۱۵۷/الف.

مار: که در دهان خفته رفت و قصهٔ آن امیر با مرد خفته ۲۰۹/الف- ث.

مارگیر: و اژدهای افسرده ۸۱/ج. و آنکه دزد مار وی را در ربود ۱۵۷/ب.

مالک دینار: که داستان شیخی که در کشتی متهم شد به روایتی مربوط به اوست ۷۰/الف.

ماهی : و قصهٔ آن سه ماهی در آبگیر، که در مثنوی از کلیله و دمنه مأخوذ است ۷۶/الف – پ.

ماهی گیر: و قصهٔ دیو و سلیمان در دنبال گم شدن انگشتری ۳۵/ج.

مایده: نزل رحمت که در عهد موسی به سبب ناسپاسی قوم قطع شد و در عهد عیسی به دعای او دوباره اعاده گشت ۳۲/ج.

مثنوی: و طعن قاصرفهمان در باب آن ۵/پ؛ همچنین ← **طعّانه**. و ترتیب تاریخ نظم دفترهای آن ۱۵/الف. صورتهای مختلف استشهاد به قرآن در مثنوی ۱۷/ت،ث. تفسیری که از قرآن در آن عرضه می شود ۱۷/ث. آنچه از لطایف احوال انبیا در آنجا هست از مواجید مولاناست ۱۹/الف. تصویری که از رسول در آن عرضه می شود حاکی از عشق محمدی و متضمن تطبیق مفهوم کلمه با حقیقت محمدی است ۳۷/الف. اصرار آن در التزام شریعت که ظاهراً همان موجب اعتراض طعانه در آن شده است ۳۷/پ. روایات و حکایات راجع به پیغمبر در آن مبنی بر قرآن و حدیث و کتب سیرت و مغازی و اخبار قصاص است ۳۷/ت، ث. اینکه مثنوی برخلاف حدیقهٔ سنایی و آثار عطار مقالهٔ جداگانه در نعت رسول ندارد ۳۸/الف. سکوت پایان عمر مولانا که مثنوی را ناتمام گذاشت ۲۲۰/ذ- ز.

مجاهد: و قصهٔ همیان که وی سیم موجود در آن را به تفاریق به درون خندق می افکند تا مجاهده با نفس و تعلقات آن طولانیتر شود ۱۸۹/ب.

مجمع البحرین: که موسی در جستجوی آن به صحبت خضر رسید ۲۷/ث.

مجنون: و جوابی که به سؤال مربوط به حسن لیلی داد ۱۶۰/الف،ب. قصهٔ او با سگ کوی لیلی ۱۶۰/ب. تنازع وی با ناقه که نزد مولانا معنی رمزی دارد ۱۶۰/پ. داستان بیماری وی و آنچه در باب لیلی به فصاد گفت ۱۶۰/ت.

محتسب تبریز: و قصهٔ پایمرد و درویش غریب ۲۱۵/ الف – ث.

محراب: و اینکه محراب اهل دنیا سرگین دانگی است، نام آن شاه و پهلوان ۳۰/ب.

محمود: و قصهٔ او با غلام هندو ۱۷۷/ ث – چ. قصهٔ او با شب دزدان ۲۱۶/ الف – ج. قصهٔ او با ایاز ← **ایاز**. قصهٔ امتحان کردن امیران که یک حکایت اسپانیایی را تداعی می کند ۲۲۳/د.

مخنّث: و قصهٔ او با لوطی ۱۹۲/پ.

مدّعی: که دعوی پیغمبری داشت ۱۶۸/ب،پ.

معتب بن ابی لهب: ← **عتبة بن ابی لهب.**

معجزه: منسوب به موسی ۲۹/ الف - ث. منسوب به عیسی ۳۲/پ- ج. اینکه مجرد دیدار پیامبر برای آنها که ذوق ایمان دارند معجزه بود ۴۶/ الف. اینکه **معجزهٔ رسول** قرآن کریم بود ۴۷/ الف.

معراج: **که هر چند تفصیل آن در مثنوی نیست به جزئیات آن گه گاه اشارات لطیف هست ۵۰/الف - ت.**

معراج یونس: که بر خلاف معراج رسول متوجه نزول بود و با این حال رسول از تفضیل خود منع کرد ۳۴/ب.

معشوق: و اینکه نزد عارف هر چه هست اوست و عاشق را در مقابل او وجودی نیست ۷/ت.

معلّم: و قصهٔ کودکان مکتب که مادرانشان به پرسیدن وی رفته بودند ۱۶۳/ الف - پ.

معیّت حق: که شهود آن با قول جبر تفاوت دارد ۱۰/ب.

مغ: و مجاوبهٔ او با مسلمان ۱۱۰/ج،چ.

معتسل: ← **شراب و مغتسل.**

مغول: و حیلهٔ قوم با مصریان ۱۷۶/ ب،ت.

مفلس: و کُرد صاحب شتر ۱۵۹/ پ.

مقوقس: و قصهٔ درخواست او از رسول در باب آن سنگلاخ که مزرعه شد ۴۷/ ت.

ملایک: و قصهٔ جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل با خاک در داستان خلقت جسم آدم ۲۰/ب،پ.

ملک سلیمان: که لاینبغی لاحد وصف آن است ۳۵/ج.

ملکهٔ سبا: عنوان بلقیس ← **سبا.**

مناجات: آنچه موسی بر قول شبان از آن مقوله اعتراض کرد ۲۶/ث. مناجات و دعای برخ اسود که موسی آن را ناروا یافت ۲۶/ج.

منطق الطیر: که خداوند به سلیمان تعلیم کرد و منطق الطیر سلیمانی هم خوانده می شود ۳۵/پ.

مؤذن زشت آواز: و قصهٔ آن دختر که شوق مسلمانی داشت ۱۵۹/ح.

موران: و قصهٔ آنها و خط و **صفحهٔ** کاغذ که درجات علم را بر وجه تمثیل بیان می کند ۹۶/ الف - پ. و تمثیل آنها چون بر نمد سیاه دانه‌یی برند ۱۲۷/ الف.

موسی: که احوال او متضمن جمع بین ولایت و نبوت است ۲۶/ الف. قصهٔ اندکاک طور در تجلی حق ۲۶/ب. سؤال ارنی که جوابش لن ترانی بود و قصهٔ توبره که موسی نور روی خود بدان پنهان داشت ۲۶/ پ. قصهٔ او با شبان و طرح مسألهٔ تشبیه و تنزیه در آن ۲۶/ت. سؤال و جوابهای او در مقام تکلیم که متضمن لطایف حکمی است ۲۷/ الف. سؤال در سبب غلبهٔ ظالمان ۲۷/ب. سؤال در مضمون قول خلقت خلقا و اهلکتهم ۲۷/ب.پ. امر به دانه کاشتن که جواب این سؤالش را متضمن بود ۲۷/پ. وحی حق بدو که ترا دوست دارم و عتاب بدو که چرا عیادتم نکردی ۲۷/ت. قصهٔ او با خضر ۲۷/ث. قصهٔ وی با ساحران ۲۷/ج. داستانش با بلعم باعور ۲۷/چ. ولادت او به رغم مخالفت فرعون ۲۸/الف.ب. خطابش به آن مست خیال

۲۸/پ. خطاب حق بدو که مرا به دهانی خوان که بدان گناه نکرده‌یی ۲۸/ث. مجاوبات با فرعون ۲۸/ت؛ مقایسه با ۱۰۹/الف-ث. معجزات موسی ۲۹/الف ،ب.باب **صغیرورَبَض** قدس ۳۰/الف ،ب. درد فلسفی که در سؤال خلقت خلقاً دارد ۱۶۸/ الف.

موش: و تشبیه اهل دنیا به آن ۳۰/ب.

مولانا جلال‌الدین: احوال حیات ۱۵/پ ← . اینکه محدث نبود ۱۷/ح. طعن وی بر اصحاب صدرالدین ۳۲/ب.

مهمان: و تمثیل اندیشه‌ها و خواطر بدان ۱۲۴/الف -ت. **قصهٔ** مهمان با زن صاحبخانه ۱۶۵/ الف -پ.

میزبان: و سؤال او درباب سنّ غلام ۲۰۰/ ت - ث.

میکاییل: ← **خلقت آدم.**

میوه: در تمثیل درخت و انسان که میوه ٔ انسان **غایت وجود درخت** و عالم است ۸/ب.

نابینا: و قصهٔ نابینای زشت آواز ۱۵٤/ ب، پ. و **قصهٔ مصحف خواندنش** که مایهٔ تعجب مهمان شد ۱۸۷/ج،چ.

ناسوت: که در وجود عیسی با لاهوت اتصال یافت ۳۲/ت.

ناقص: و اینکه نقص عضو موجب طعن نیست ۱۵۳/الف، ۱۵٤/ج. موجب طعن در شخص ناقص نقص اخلاقی است که از نقصان عقول ناشی است ۱۵۵/الف.

ناقهٔ صالح: و **قصهٔ** عصیان و هلاک قوم ثمود ۱۴۹/ الف — پ.

نان فخفره : و قصهٔ **آن کس که آن** را با لذت می خورد ۱۳٤/ پ.

نایی: که خوش نی می زده است ۱۹۳/ب.

نجوم: و تجاذب بین نجوم سماوی با ادریس ۲۱/ح.

نحوی: و ماجرای وی با کشتیبان ۱۵۵/ ب،پ.

نخجیران: که **قصهٔ** آنها با **شیر** متضمن اشارت به **بحث توکل ورضاست** ۱۲/ث. اینکه قصهٔ آنها در مثنوی مأخوذ از کلیله و دمنه است ۷۵/ب. نقش رمزی شیر و خرگوش در قصه ۷۵/ت. اینکه قصهٔ آنها مبتنی بر سؤال وجواب است ۱۰۰/الف- ت.

نخود: و قصهٔ او با کدبانو ۹/ت. اینکه حال مؤمن صابر را تمثیل می کند ۹۵/ث -چ.

ندیم: و قصه‌اش با عمادالملک که **ازاونزد** سلطان شفاعت کرد ۱۷۱/ الف، ب.

نصاری: و اختلافات آنها که منسوب به وزیر پادشاه جهود شده است ۱۳۹/ت -چ.

نصوح: که مولانا **قصهٔ** شیر و روباه و خر را در دنبال ذکر توبهٔ وی نقل می کند ۷٦/ث. **توبهٔ** بی بازگشت و رفع وحشت وی ۱٤٦/ب- ث.

نظرگاه: و اینکه اختلاف مؤمن و گبر و یهود از آنجاست ٦/پ.

نغمهٔ مروارید: منظومهٔ گنوسی سریانی که به جامهٔ فخر هم موسوم است ۹/ب.

یحیی: قصهٔ او با همسالانش در مکتب ۳۱/ت. یحیی و کوه ۳۱/ث. و سجده کردن او در شکم مادر به فرزند مریم ۳۱/پ، ۷۸/ب.

یعقوب: و اینکه قصهٔ او با یوسف ارتباط حزن را با محبت تقریر می کند ۲۴/الف. داستانش با پسران که منجر به فراقش از یوسف شد ۲۴/ب. اینکه حال او رمزی از حال سالک و یادآور حال مولانا در فراق شمس است ۲۴/ث. اینکه در مصر به دیدار یوسف می رسد ۲۵/ت.

یوسف: که قصهٔ او ارتباط بین حسن و عشق و عفت و معرفت را در بردارد ۲۴/الف. قصهٔ او با برادران ۲۴/ب. پیراهن او که بشیر به کنعان آورد و مژدهٔ وصل بود ۲۴/ ت. اینکه قصهٔ او احسن القصص محسوب است و از رؤیایی که در بارهٔ خود و برادرانش دید آغاز می شود ۲۵/الف،ب. اینکه توسل او به غیر جهت رهایی از حبس موجب شد تا باز چندی دیگر در حبس بماند ۲۵/پ. تعبیری که از رؤیای عزیز مصر کرد و موجب رهاییش شد ۲۵/ت. و قصهٔ گرگ و چاه و کاروان که جمله متضمن رموز به نظر می رسد ۲۵/ج،چ. قصهٔ آینه که دوستی بدو هدیه کرد ۲۵/ر.

یونس: و تسبیح او در بطن حوت که مایهٔ نجاتش شد و نوعی معراج بود ۳۴/ب. و رفع عذاب از قوم او به سبب توبه ۱۴۶/ الف.

ابیات مثنوی درمتن

۱	الف	سینه خواهم شرحه شرحه از فراق	تا بگویم شرح درد اشتیاق	۳/۱
	ب	مرد نحوی را از ان در دوختیم	تا شما را نحو محو آموختیم	۲۸٤٦/۱
		محو می باید نه نحو اینجا بدان	گر تو محوی بی خطر درآب ران	۲۸٤۱/۱
۲	پ	حیرت اندرحیرت آمداین قصص	بیهشی خاصگان اندر اخص	۳۸۰۵/٤
٤	الف	بشنو ازنی چون حکایت می کند	از جداییها شکایت می کند	۱/۱
		کز نیستان تا مرا ببریده‌اند	از نفیرم مرد وزن نالیده‌اند	۲/۱
		بشنوید ای دوستان این داستان	خود حقیقت نقد حال ماست آن	۳۵/۱
	ب	عقل قربان کن به پیش مصطفی	حسبی الله گو که اللهم کفی	۱٤۰۸/٤
۵	الف	از مقامات تبتّل تافنا	پایه پایه تا ملاقات خدا	٤۲۳۵/۳
	ب	بار دیگر از ملک قربان شوم	آنچه اندر وهم ناید آن شوم	۳۹۰۵/۳
	پ	دفتر صوفی سواد وحرف نیست	جز دل اسپید همچون برف نیست	۱۵۹/۲
		پیش از ان کاین قصه تامخلص رسد	دود گندی آمد از اهل حسد	٤۲۲۷/۳ ~
	ت	خربطی ناگاه از خرخانه‌یی	سر برون آورد چون طعّانه‌یی	٤۲۳۲/۳
		نیست ذکر بحث و اسرار بلند	که دوانند اولیا آن سوسمند	٤۲۳٤/۳
	ث	که اساطیرست وافسانهٔ نژند	نیست تعمیقی و تحقیقی بلند	٤۲۳۸/۳
٦	ب	نام احمد ناد جملهٔ انبیاست	چونکه صدآمد نودهم پیش ماست	۱۱۰٦/۱
	پ	تا سلیمان لسین معنوی	درنیاید برنخیزد این دوی	۳۷٤۲/۲
		چارکس را داد مردی یک دره	آن یکی گفت این به انگوری دهم	۳٦۸۱/۲ ~
		بود شاهی در جهودان ظلم ساز	دشمن عیسی و نصرانی گداز	۳۲٤/۱ ~

۷	الف	بی‌تعلق نیست مخلوقی بدو	آن تعلق هست بیچون ای عمو	۳٦۹۵/٤
		اتّصالی بی‌تکیّف بی‌قیاس	هست ربّ‌الناس رابا جان ناس	۷٦۰/٤
	ب	ای دوای نخوت ونا موس ما	ای تو افلاطون و جالینوس ما	۲٤/۱
		شادباش ای عشق خوش سودای ما	ای طبیب جملهٔ علتهای ما	۲۳/۱
		هر چه گویم عشق را شرح وبیان	چون به عشق آیم خجل باشم ازان	
		گر چه تفسیر زبان روشنگرست	لیک عشق بی‌زبان روشنترست	۱۳/۱ - ۱۱۲
	پ	گرنبودی عشق هستی کی بُدی	کی زدی نان برتو وتوکی شدی	۲۰۱۲/۵
	پ	دور گردونها زموج عشق‌دان	گر نبودی عشق بفسردی جهان	۳۸۵٤/۵ ~
		عقل جز وی عشق رامنکر بود	گرچه بنماید که صاحب سر بود	۱۹۸۲/۱
	ت	میل وعشق آن شرف هم سوی جان	زین یُحِبّ راویُحبّون رابدان	٤٤٤۰/۳
		این محبّ حق زبهر علّتی	وان دگر را بی غرض خود خلّتی	٤۵۹۱/۳
		عاشقیٔ گرزین سروگرزان سرست	عاقبت مارا بدان سَر رهبرست	۱۱۱/۱
		جمله معشوقست و عاشق پرده‌یی	زنده معشوقست و عاشق مرده‌یی	۳۰/۱
		این محبّت هم نتیجهٔ دانشست	کی گزافه بر چنین تختی نشست	۱۵۳۲/۲
۸	الف	آنکه جان‌بخشداگربکشد رواست	نایبست ودست اودست خداست	۲۲٦/۱
		سایهٔ یزدان چوباشد دایه‌اش	وارهاند از خیال و سایه‌اش	٤۲۲/۱
	ب	پس بصورت عالم اصغر توی	پس بمعنی عالم اکبر توی	
		ظاهر آن شاخ اصل میوه‌است	باطنا بهر ثمر شدشاخ هست	
		گرنبودی میل وامید ثمر	کی نشاندی باغبان بیخ شجر	
		پس بمعنی آن‌شجر ازمیوه‌زاد	گر بصورت از شجر بودش ولاد	٤/٤ - ۵۲۱
		پس بصورت آدمی فرع جهان	وز صفت اصل جهان این را بدان	۳۷٦٦/٤
	پ	جملهٔ ارواح درتدبیر اوست	جملهٔ اشباح هم در تیر اوست	٤۰۰/٤ ~
		اوبنسبت باصفات حق فناست	در حقیقت درفنا اورابقاست	۳۹۹/٤
		روکه بی یَسمَع و بی یُبْصِر توی	سِر توی چه جای صاحب سِر توی	۱۹۳۸/۱ ~
	ت	آن ملایک جمله عقل و جان‌بدند	جان نوآمد که جسم آن بدند	۱۵۳/٦
		پس امام حیّ قایم آن ولیست	خواه از نسل عمر خواه از علیست	۸۱۷/۲
		مؤمنان معدود لیک ایمان یکی	جسمشان معدود لکن جان یکی	٤۰۸/٤ ~
		چون از ایشان مجتمع بینی دویار	هم یکی باشند و هم ششصدهزار	
		بر مثال موجها اعدادشان	در عدد آورده باشد بادشان	
		مفترق شد آفتاب جانها	در درون روزن ابدانها	
		چون نظردر قرص داری خودیکیست	وانکه شد محجوب ابدان درشکیست	
		تفرقه در روح حیوانی بود	نفس واحد روح انسانی بود	۸/۲ - ۱۸٤

۹	الف	ماسمیعیم و بصیریم وخوشیم	باشما نامحرمان ما خامشیم	۱۰۱۹/۳ ~
	پ	آمده اول به اقلیم جماد	وزجمادی در نباتی اوفتاد	۳٦۳۷/٤ ~
		از جمادی مردم ونامی شدم	وز نما مردم به حیوان برزدم	
		مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی زمردن کم شدم	
		حملهٔ دیگر بمیرم از بشر	تا برآرم از ملایک پرّ و سر	
		وز ملک هم بایدم جستن زجو	کل شیء هالک الاّ وجهه	
		بار دیگر از ملک قربان شوم	آنچه اندر وهم ناید آن شوم	
		پس عدم گردم عدم چون ارغنون	گویدم کانّا الیه راجعون	۳۹۰۱-٦/۳
	ت	حلق حیوان چون بریده شد بعدل	حلق انسان رُست وافزون گشت فضل	۳۸۷۳/۱
		حلق ثالث زاید و تیمار او	شربت حق باشد و انوار او	۳۸۷۵/۱
		یا مگر آن قابل جنسی بود	چون بدو پیوست جنس او شود	۸۹۰/۱ ~
		گوید ای نخود چریدی دربهار	رنج مهمان توشد نیکوش دار	٤۱۷۱/۳ ~
		مدتی جوشیده‌ام اندر زمن	مدتی دیگر درون دیگ تن	٤۲۰۵/۳ ~
	ث	گفت یا عمّر چه حکمت بود وسر	حبس آن صافی درین جای کدر	۱۵۱۵/۱ ~
		چه عجب گر روح موطنهای خویش	که بدستش مسکن و میلاد پیش	۳٦۳۲/٤
		جزهمین میلی که داردسوی آن	خاصه در وقت بهار و ضیمران	۳٦٤۰/٤
۱۰	الف	گفت ما اول فرشته بوده‌ایم	راه طاعت را بجان پیموده‌ایم	۲٦۱۷/۲
	ب	لفظ جبرم عشق را بی صبر کرد	وانکه عاشق نیست حبس جبر کرد	
		این معیت با حقست وجبر نیست	این تجلّیِ مهست این ابر نیست	
		وربود این جبر جبر عامه نیست	جبر آن امّارهٔ خودکامه نیست	۱٤٦۳-۵/۱
		گر بجهل آییم آن زندان اوست	ور بعلم آییم آن ایوان اوست	
		ور بخواب آییم مستان وییم	ور ببیداری بدستان وییم	
		ور بگرییم ابر پررزق وییم	ور بخندیم آن زمان برق وییم	
		وربه خشم وجنگ عکس قهراوست	وربه صلح وعذر عکس مهر اوست	
		ما کییم اندر جهان پیچ پیچ	چون الف اوخود چه دارد هیچ هیچ	۱۵۱۰-۱٤/۱
	پ	ما که باشیم ای تو ما راجان جان	تا که ما باشیم با تو درمیان	
		ما عدمهاییم وهستیهای ما	تو وجود مطلقی فانی نما	٦۰۱-۲/۱
		ما همه شیران ولی شیر علم	حمله‌مان از باد باشد دمبدم	
		حمله‌شان پیدا وناپیداست باد	آنکه ناپیداست ازما کم مباد	٦۰۳-٤/۱
		نقش باشد پیش نقاش وقلم	عاجز و بسته چو کودک در شکم	
		پیش قدرت خلق جمله بارگه	عاجزان چون پیش سوزن کارگه	
		گاه نقشش دیو وگه آدم کند	گاه نقشش شادی وگه غم کند	
		دست نی تا دست جنباند به دفع	نطق نی تا دم زند از ضرّ ونفع	٦۱۱-۱٤/۱

زاری ما شد دلیل اضطرار — خجلت ما شد دلیل اختیار
گر نبودی اختیار این شرم چیست — وین دریغ و خجلت و آزرم چیست
زجر استادان و شاگردان چراست — خاطر از تدبیرها گردان چراست — ۱/۲۰-۶۱۸

ت
گر ز جبرش آگهی زاریت کو — بینش زنجیر جبّاریت کو
بسته در زنجیر چون شادی کند — کی اسیر حبس آزادی کند
ور تو می بینی که پایت بسته اند — بر تو سرهنگان شه بنشسته اند
پس تو سرهنگی مکن با عاجزان — زانکه نبود طبع و خوی عاجز آن — ۱/۳۳-۶۳۰
در هر آن کاری که میلستت بدان — قدرت خود را همی بینی عیان
در هر آن کاری که میلت نیست و خواست — اندر آن جبری شدی کاین از خداست — ۱/۶-۶۳۵
گردش چرخه رسن را علتست — چرخه گردان را ندیدن زلتست
این رسنهای سببها درجهان — هان و هان زین چرخ سرگردان مدان — ۱/۹-۸۴۸

ث
خواجه چون بیلی به دست بنده داد — بی زبان معلوم شد او را مراد
دست همچون بیل اشارتهای اوست — آخراندیشی عبارتهای اوست — ۱/۳-۹۳۲
گفت شیر آری ولی رب العباد — نردبانی پیش پای ما نهاد
پایه پایه رفت باید سوی بام — هست جبری بودن اینجا طمع خام — ۱/۳۰-۹۲۹

ج
پس تفسطط آمد این دعوی جبر — لاجرم بدتر بود زین رو ز گبر — ۵/۳۰۱۵
در خرد جبر از قدر رسواترست — زانکه جبری حس خود را منکرست — ۵/۳۰۰۹
درک وجدانی به جای حس بود — هر دو در یک جدول ای عم می رود — ۵/۳۰۲۲ ~

۱۱ ب
سیزده پیغمبر آنجا آمدند — گمرهان را جمله رهبر می شدند — ۳/۲۶۶۹ ~
آن یکی می گفت من پیغمبرم — از همه پیغمبران فاضلترم — ۵/۱۱۱۹ ~
گر تو پیغام زنی آری و زر — پیش تو بنهند جمله سیم و زر
که فلانجا شاهدی می خواندت — عاشق آمد بر تو او می داندت
ور تو پیغام خدا آری چو شهد — که بیا سوی خدا ای نیک عهد
از جهان مرگ سوی برگ رو — چون بقا ممکن بود فانی مشو
قصد خون تو کنند و قصد سر — نز برای حمیت دین و هنر — ۵/۸-۱۱۴۴
دعوی پیغمبری با این گروه — همچنان باشد که دل جُستن زکوه — ۵/۱۱۴۰

پ
نعلهای باژگونست ای سلیم — سرکشی فرعون می دان ازکلیم — ۱/۲۴۸۱
پس ز دفع خاطر اهل کمال — جان فرعونان بماند اندر ضلال — ۱/۲۴۸۹
زوز موسی پیش حق نالان شده — نیمشب فرعون گریان آمده — ۱/۲۴۴۸

ت
روحهایی کز قفصها رسته اند — انبیای رهبر شایسته اند — ۱/۱۵۴۲
هست قرآن حالهای انبیا — ماهیان بحر پاک کبریا
ور بخوانی و نئی قرآن پذیر — انبیا و اولیا را دیده گیر — ۱/۹-۱۵۳۸
از برون آوازشان آید زدین — که ره رستن ترا اینست این

		ما بدین رستیم زین تنگین قفص	جز که این ره نیست چارهٔ این قفص	۱/٤ - ۱۵٤۳
	ث	از پی رو پوش عامه در بیان	وحی دل گویند آن را صوفیان	۱۸۵۳/٤
		نیکوان را هست میراث ازخوش آب	آن چه میراثست اورثنا الکتاب	۷٤۷/۱
		شد نیاز طالبان ار بنگری	شعله ها از گوهر پیغمبری	۷٤۸/۱
		انبیا را در درون هم نغمه هاست	طالبان را زان حیات بی بهاست	۱۹۱۹/۱ ~
		نغمه های اندرون اولیا	اوّلا گوید که ای اجزای لا	۱۹۲۵/۱ ~
۱۲	ب	شاه گفت اکنون از آن خود بگو	چند گویی آن این و آن او	۹۳۸/۲ ~
	ج	در قضا ذوقی همی بینند خاص	کفرشان آید طلب کردن خلاص	۱۸۸۲/۳ ~
		چیست دنیا از خدا غافل بُدن	بی قماش و نقره و میزان وزن	۹۸۳/۱
	چ	پیش اصل خویش چون بی خویش شد	رفت صورت جلوهٔ معنیش شد	۲۰۷۰/۳
		مار میتّ اذ رمیتّ گشته ای	خویشتن در موج چون کف هشته ای	
		لاشدی پهلوی الاّ خانه گیر	این عجب که هم اسیری هم امیر	٤/۸ - ۲۹٤۷
	ح	خطوتینی بود این ره تاوصال	مانده ام دررہ زشستت شصت سال	۱۵٤۹/٤
		نه که هر مغلوب شه مرحوم بود	نه که المغلوب کالمعدوم بود	۳۹٦/٤
		اونسبت باصفات حق فناست	درحقیقت درفنا اورا بقاست	۳۹۹/٤
		گفت قایل درجهان درویش نیست	وربود درویش آن درویش نیست	۳٦٦۹/۳~
۱۳	ت	پس غذای عاشقان آمد سماع	که درو باشد خیال اجتماع	۷٤۲/٤
		مطرب ایشان راسوی مستی کشید	بازمستی ازدم مطرب چشید	٦٤۵/٦
		نی حدیث راه پرخون می کند	قصه های عشق مجنون می کند	۱۳/۱
	ث	لیک بُد مقصودش ازبانگ رباب	همچومشتاقان خیال آن خطاب	۷۳۱/٤
		پس حکیمان گفته اند این لحنها	از دوار چرخ بگرفتیم ما	۷۳۳/٤
	ج	جانهای بسته اندر آب و گل	چون رهند ازآب وگلها شاددل	
		درهوای عشق حق رقصان شوند	همچوقرص بدربی نقصان شوند	۱/۷ - ۱۳٤٦
		رقص آنجا کن که خود رابشکنی	پنبه را ازریش شهوت برکنی	
		رقص وجولان برسر میدان کنند	رقص اندرخون خودمردان کنند	
		چون رهند ازدست خود دستی زنند	چون جهند ازنقص خود رقصی کنند	
		مطربانشان ازدرون دف می زنند	بحرها درشورشان کف می زنند	
		تو نبینی لیک بهر گوششان	برگها بر شاخها هم کف زنان	
		تونبینی برگها را کف زدن	گوش دل باید نه این گوش بدن	
		گوش سربربند ازهزل ودروغ	تابببینی شهرجان با فروغ	۳/۱۰۱ - ۹۵

۱۵	ب	چون به معراج حقایق رفته بود	بی بهارش غنچه ها نا گفته بود	٤/۲
۱۸	الف	بشنوازنی چون حکایت می کند	از جداییها شکایت می کند	۱/۱
		بشنوید ای دوستان این داستان	خود حقیقت نقد حال ماست آن	۳۵/۱
		خوشتر آن باشد که سرّ دلبران	گفته آید در حدیث دیگران	۱۳٦/۱
		نبض او برحال خود بُد بی گزند	تا بپرسید از سمرقند چوقند	۱٦۷/۱
	پ	ای برادر قصّه چون پیمانه‌ییست	معنی اندروی مثال دانه‌ییست	۳٦۲۲/۲
۱۹	پ	که اساطیرست و افسانهٔ نژند	نیست تعمیقی و تحقیقی بلند	٤۲۳۸/۳
	ت	گفت نه والله وباالله العظیم	مالک الملک وبه رحمن ورحیم	۹۰۵/۲ ~
۲۰	ب	چونکه صانع خواست ایجاد بشر	از برای ابتلای خیر وشر	۱۵۵٦/۵
		در کشاکشهای تکلیف وخطر	بهر اللّه هِل مرا اندر مَبَر	۱۵٦۲/۵
		رفت میکائیل سوی رب دین	خالی از مقصود دست وآستین	
		گفت ای دانای سرّو شاه فرد	خاکم از زاری و گریه بسته کرد	۵/۵- ۱۵۹٤
		گفت یزدان که به علم روشنم	که ترا جلاّد این خلقان کنم	۱٦۹٤/۵
	پ	چون ملک انوارحق دروی بیافت	درسجود افتاد ودرخدمت شتافت	۱۲٤۷/۱
		خُلق ما بر صورت خود کرد حق	وصف ما از وصف او گیرد سبق	۱۱۹٤/٤
	ت	در سه گزقالب که دادش وانمود	هرچه درالواح ودرارواح بود	۲٦٤۸/۱
	ث	آدم خاکی زحق آموخت علم	تا به هفتم آسمان افروخت علم	
		نام وناموس ملک رادرشِکست	کوری آن کس که درحق درشَکست	۱۳/۱- ۱۰۱۲
		تا مَلَک بیخود شد از تدریس اوِ	قدس دیگر یافت از تقدیس او	۲٦۵۰/۱
		بوالبشر کوعلّم الاسما بگست	صدهزاران علمش اندرهر رگست	۱۲۳٤/۱
		آدمی که علّم الاسماء بگست	در تگ چون برق این سگ بی تگست	۲۷۰۸/۲
		تا ابد هر چه بود او پیش پیش	درس کرد از علّم الاسماء خویش	۲٦٤۹/۱
	ج	در نُبی بشنو بیانش ازخدا	آیت اشفقن اَن یحملنها	۲۰۷/٦ ~
	چ	یک قدم زد آدم اندرذوق نفس	شد فراق صدرجنت طوق نفس	۱۵/۲
		گفت شیطان که بما اَغْوَیتنی	کرد فعل خود نهان دیو دنی	۱٤۸۸/۱
		گفت آدم که ظَلَمْنا نَفْسنا	او زفعل حق نبد غافل چوما	۱٤۸۹/۱
		گفت ترسیدم ادب نگذاشتم	گفت من هم پاس آنت داشتم	۱٤۹۳/۱
	ح	گفت آدم توبه کردم زین نظر	اینچنین گستاخ نندیشم دگر	۳۸۹۸/۱
	خ	بود آدم دیدهٔ نور قدیم	موی در دیده بود کوه عظیم	۱۸/۲

۲۱	پ	نوح نهصد سال دعوت می نمود	دم بدم انکار قومش می فزود	
		هیچ از گفتن عنان واپس کشید	هیچ اندر غار خاموشی خزید	۱۱/۶-۱۰
		نوح اندر بادیه کشتی بساخت	صد مَثَل گو از پی تسخر بتاخت	۲۷۹۵/۳ ~
		جور کفر نوحیان و صبر نوح	نوح را شد صیقل مرآت روح	۲۰٤۳/۶
	ت	نوح را گفتند امت کو ثواب	گفت اوزان سوی واستغشوا ثیاب	۱٤۰٤/۱
	ث	همچو کنعان کآشنا می کرد او	که نخواهم کشتی نوح عدو	۱۳۰۸/۳ ~
		جور کفر نوحیان و صبر نوح	نوح را شد صیقل مرآت روح	۲۰٤۳/۶
	ج	گفت من تیغ از پی حق می زنم	بندهٔ حقم نه مأمور تنم	۳۷۸۷/۱ ~
		گفت نوح ای سرکشان من من نیم	من زجان مرده به جانان می زیم	۳۷۲٤/۱ ~
		گر نبودی نوح شیر سرمدی	پس جهانی را چرا برهم زدی	۳۱۲۹/۱
	ح	بود جنسیت در ادریس از نجوم	هشت سال او با زحل بُد در قُدوم	۲۹۸۵/۶ ~
		پیش او استارگان خوش صف زده	اختران در درس او حاضر شده	۲۹۸۸/۶
		آنچنانکه خلق آواز نجوم	می شنیدند از خصوص و از عموم	۲۹۸۹/۶
	خ	عیسی و ادریس بر گردون شدند	با ملایک چونکه همجنس آمدند	۲۶۷۲/٤
۲۲	ب	امت وحدی یکی و صد هزار	بازگو ای بنده بازت را شکار	۳۷۸۵/۱
	پ	او بصنعت آزرست و من صنم	آلتی کوساز ده من آن شوم	۱۶۸۵/۵
		من خلیلم تو پسر پیش بچک	سر بنه اِنّی اَرانی اَذبَحُک	٤۱۷٤/۳
		چاه شد بر وی بدان بانگ جلیل	گلشن و بزمی چو آتش بر خلیل	۲۳٤۲/۳
	ت	بادآهی کابر اشک چشم راند	مر خلیلی را بدان آوّاه خواند	۸۸٤/۶
		خاصه تقلید چنین بیحاصلان	خشم ابراهیم با برآفلان	۵۶٤/۲
		شاه آن دان کوزشاهی فارغست	بی مه و خورشید نورش بازغست	۱٤۶۹/۲
	ث	مادر بتها بت نفس شماست	زانکه آن بت مار واین بت اژدهاست	۷۷۲/۱ ~
		کعبه را که هردمی عزّی فزود	آن ز اخلاصات ابراهیم بود	۱۱۳۸/٤
	ج	گر شدیت اندر نصیحت جبرئیل	می نخواهد غوث درآتش خلیل	
		جبرئیلا رو که من افروخته	بهترم چون عود وعنبر سوخته	
		جبرئیلا گرچه یاری می کنی	چون برادر پاسداری می کنی ~	۱۷/۳- ٤۲۱۵
		او ادب ناموخت از جبریل راد	که بپرسید از خلیل حق مراد	۲۹۷۵/٤ ~
		پرورد درآتش ابراهیم را	ایمنی روح سازد بیم را	۵٤۷/۱
	چ	در تو نمرودیست آتش در مرو	رفت خواهی اول ابراهیم شو	۱۶۰۶/۱
		تو خلیل وقتی ای خورشیدهُش	این چهار اطیار رهزن را بکش	۳۱/۵ ~
		بط حرصست و خروس آن شهوتست	جاه چون طاوس وزاغ اُمنیّتست	٤٤/۵
	ح	ریگها هم آرد شد از سعیشان	پشم بز ابریشم آمد کش کشان	۲۵۱۹/۳

		آرد سازد ریگ را بهر خلیل	کوه باداود گردد هم رسیل	۲۲۸۵/۶
		پیش او گوساله بریان آوری	که کشی او را به کهدان آوری	۴۰۰/۳
۲۳	پ	برنکندی یک دعای لوط راد	جملهٔ شهرستانشان را بی مراد	
		گشت شهرستان چون فردوسشان	دجلهٔ آب سیه رَو بین نشان	۸/۳- ۸۷ ~
	ت	همچو اسماعیل پیشش سر بنه	شاد و خندان پیش تیغش جان بده	۲۲۷/۱
	ث	گفت قُچ مَرج من اندر آن عهود	با قُچ قربان اسماعیل بود ~	۲٤٧٦/٦
۲٤	ب	لاجرم زین گرگ یعقوب حلیم	داشت بر یوسف همیشه خوف و بیم	۱٤۰۸/۲
	پ	آنچه یعقوب از رخ یوسف بدید	خاص او بُد آن به اِخوان کی رسید	۳۰۳۰/۳ ~
	ث	بو دوای چشم باشد نورساز	شد زبویی دیدهٔ یعقوب باز	
		بوی بَد مردیده را تاری کند	بوی یوسف دیده را یاری کند	
		تو که یوسف نیستی یعقوب باش	همچو او با گریه و آشوب باش	٤/۱- ۱۹۰۲
		این نفس جان دامنم برتافتست	بوی پیراهان یوسف یافتست	۱۲۵/۱
۲۵	ب	از سر کُه من ببینم پای کوه	هرگو و هموار را من توه توه	
		همچنانکه دید آن صدر اجل	پیش کار خویش تا روز اجل	٤/٤- ۳۳۹۳
		نیست آن ینظر بنورالله گزاف	نور ربانی بود گردون شکاف	۳٤۰۰/٤ ~
		صاحب تأویل ایاز صابرست	کو به بحر عاقبتها ناظرست	۱۹۹٤/۵
	پ	آنچنانکه یوسف از زندانیی	با نیازی خاضعی سعدانیی	۳٤۰۰/٦ ~
		زین گنه کامد ازآن نیکوخصال	ماند در زندان زداور چند سال	۳٤۰۸/٦
		جز مگر نادر یکی فردانیی	تن به زندان جان او کیوانیی	۳٤۰۵/٦
	ت	آن عزیز مصر می دیدی به خواب	چونکه چشم غیب را شد فتح باب	۹۳۲/۵ ~
	ج	گفت چون بودی ز زندان وزچاه	گفت همچون در مَحاق و کاست ماه	۳۱٦۲/۱
		زخم کرد این گرگ وزعذر لَبِق	آمده کانّا ذَهَبْنا نستبق	۱٤۱۰/۲
		آتش اندر زن به گرگان چون سپند	زانکه آن گرگان عدوّ یوسفند	۱۲۷/۲
		یوسفان از مکر اِخوان در چَهند	کز حسد یوسف به گرگان می دهند	۱٤۰٦/۲
	چ	تا ببینی کاین جهان چاهیست تنگ	یوسفانه آن رسن آری به چنگ	
		تا بگوید چون ز چاه آیی به بام	جان که یابُشرایَ هذا لی غلام	٤/٤- ٦۷۳
	ح	گر زلیخا بست درها هرطرف	یافت یوسف هم زجنبش منصرف	۱۱۰۵/۵ ~
		زندگی در مردن و در محنتست	آب حیوان در درون ظلمتست	٤۸۳۰/٦
	خ	همچو آن حجرهٔ زلیخا پرصُوَر	تا کند یوسف بناکامش نظر	۳٦۳۷/٦ ~
		تا به هر حیوان و نامی که نْگَرند	از ریاض حسن ربانی چرند	۳٦٤۱/٦

	د	آن زلیخا از سپندان تا به عود	نام جمله چیز یوسف کرده بود	۴۰۲۱/۶
	ذ	ابلهانند آن زنان دست بُر	از کفِ ابله وز رخ یوسف نُذُر	۱۴۲۳/۴
	ر	آمد از آفاق یار مهربان	یوسف صدیق را شد میهمان	۳۱۵۷/۱ ~
		آینه بیرون کشد او از بغل	خوب را آیینه باشد مشتَغَل	۳۲۰۰/۱
		سوخت هندو آینه از درد را	کاین سیه‌رو می نماید مرد را	۲۶۸۸/۲ ~
		چون زلیخا یوسفش بر وی بتافت	از عجوزی در جوانی راه یافت	۴۸۲۹/۶
۲۶	ب	صار دَکّاً منه وَانشَقَّ الجبل	هل رأیتم مِن جبلٍ رقصَ الجمل	۱۶/۳
		چه عجب گر کوهْ صوفی شد عزیز	جسم موسی از کلوخی بود نیز	۸۶۸/۱
		چون برآمد موسی از اقصای دشت	کوه طور از مقدمش رقّاص گشت	۴۲۶۷/۳
	پ	نور رویش آنچنان بردی بصر	که زمرّد از دو دیدهٔ مارکر	۳۰۶۰/۶
	ت	دید موسی یک شبانی را به‌راه	کو همی گفت ای گزیننده اله	۱۷۲۰/۲ ~
	ث	گوسفندی از کلیم الله گریخت	پای موسی آبله شد نعل ریخت	۳۲۸۱/۶
		موسیا آداب دانان دیگرند	سوخته جان و روانان دیگرند	۱۷۶۴/۲
	ج	ملت عشق از همه دینها جُداست	عاشقان را ملت و مذهب خداست	۱۷۷۰/۲
		حمد تو نسبت بدان گر بهترست	لیک آن نسبت به حق هم ابترست	۱۷۹۵/۲ ~
۲۷	ب	گفت موسی ای کریم کارساز	ای به یک دم ذکر تو عمر دراز	۱۸۱۶/۲ ~
		که چه مقصودست نقشی ساختن	واندرو تخم فساد انداختن	۱۸۱۸/۲
		من یقین دانم که عین حکمتست	لیک مقصودم عیان و رؤیتست	۱۸۲۱/۲ ~
		گفت موسی ای خداوند حساب	نقش کردی باز چون کردی خراب	۳۰۰۱/۴ ~
	پ	موسیا تخمی بکار اندر زمین	تا تو خودهم وادهی انصاف این	۳۰۱۶/۴ ~
	ت	گفت موسی را به وحی دل خدا	کای گزیده دوست می دارم ترا	۲۹۲۱/۴
		غیر من پیشت چوسنگست و کلوخ	گر صبی و گر جوان و گر شیوخ	۲۹۲۸/۴
		هر که خواهد همنشینیِ خدا	تا نشیند در حضور اولیا	۲۱۶۳/۲
	ث	از کلیم حق بیاموز ای کریم	بین چه می گوید زمشتاقی کلیم	۱۹۶۲/۳ ~
		می روم تا مجمع البحرین من	تا شوم مصحوب سلطان زمن	۱۹۶۸/۳
		بی نهایت حضرتست این بارگاه	صدر را بگذار صدر تست راه	۱۹۶۱/۳
	ج	ساحران در عهد فرعون لعین	چون مری کردند با موسی زکین	۱۶۱۵/۱ ~
		او نمی دانست کایشان رسته اند	بر دریچهٔ نور دل بنشسته اند	۱۷۲۵/۳
	چ	بلعم باعور را خلق جهان	سُغبه شد مانند عیسیِ زمان	۳۲۹۸/۱ ~
		پنجه زد با موسی از کبر و کمال	آن چنان شد که شنیدستی توحال	۳۳۰۰/۱

۲۸	الف	تو به تأویلات می گشتی ازان	کور و کر کاین هست ازخواب گران	۲۴۳۰/۴
		شاخ تیزت بس جگرها را که خَست	نک عصاام شاخ شوخت را شکست	۲۴۴۰/۴ ~
	ب	جهد فرعونی چو بی توفیق بود	هر چه او می دوخت آن تفتیق بود	۸۴۰/۳
		لیک ازو فرعون تر آمد پدید	هم ورا هم مکر او را درکشید	۹۶۵/۳
	ت	آن خداوندی که دزدیده بود	بی دل و بی جان و بی دیده بود	۲۷۷۶/۴ ~
		آینهٔ دل صاف باید تا درو	واشناسی صورت زشت از نکو	۲۰۶۳/۲
		موسی و فرعون معنی را رهی	ظاهر آن ره دارد و این بی رهی	۲۴۴۷/۱ ~
	ث	گفت ای موسی زمن می جو پناه	بادهانی که نکردی تو گناه	۱۸۰/۳
		یا دهان خویشتن را پاک کن	روح خود را چابک و چالاک کن	۱۸۵/۳
۲۹	الف	صد هزاران معجزه دیدی زمن	صد خیالت می فزود و شکّ و ظن	۲۰۳۸/۲ ~
		صورت بی صورت بی حد غیب	زآینهٔ دل دارد آن موسی به جیب	۳۴۸۶/۱
		آمد از حق سوی موسی این عتاب	کای طلوع ماه دیده تو زجیب	۲۱۵۶/۲
		خشک دید آن بحر را فرعون کور	تا درو راند از سر مردی و زور	۲۳۰۷/۲
		ما طبیبانیم شاگران حق	بحر قلزم دید ما را فانفلق	۲۷۰۰/۳
		از مزارعشان برآمد قحط و مرگ	از ملخهایی که می خوردند برگ	۲۵۸۱/۴
		هین بجنبان آن عصا تاخاکها	وادهد هر چه ملخ کردش فنا	۳۵۹۹/۴
	ب	صدهزاران خلق زاژدرهای او	در هزیمت کشته شد از رای او	۱۰۶۶/۳
		گفت امر آمد برُو مهلت ترا	من به جای خود شدم رستی زما	۱۰۹۹/۳ ~
		ساحران را نی که فرعون لعین	کرد تهدید سیاست بر زمین	۱۷۲۱/۳ ~
		بعد از ان گفتند ای بابا به ما	شاه پیغامی فرستاد از وَجا	۱۱۷۶/۳ ~
		ساحران قصد عصا کردند زود	کز پسش باید شدن وانگه ربود	۱۲۳۰/۳ ~
		چون نکردی فهم این راز انبیا	دانش آوردند در سنگ و عصا	۲۸۲۵/۴
		ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم	باشما نامحرمان ما خامشیم	
		چون شما سوی جمادی می روید	محرم جان جمادان چون شوید	
		از جمادی عالم جانها روید	غلغل اجزای عالم بشنوید	۱۰۱۹-۲۱/۳
	پ	همچو آب نیل دانی وقت غرق	کومیان هر دو امت کرد فرق	۲۸۲۹/۴
		من شنیدم که درآمد قبطیی	از عطش اندر وثاق سبطیی	۳۴۳۱/۴ ~
		زهره دارد آب کز امر صمد	گردد او با کافران آبی کند	۳۴۵۶/۴
	ت	کاین همه اعجاز و کوشیدن چراست	چون نخواهند این جماعت گشت راست	۳۵۸۳/۴
	ث	پاره پاره گردمت فرمان پذیر	من به عزّت خوگرم سختم مگیر	۳۵۹۳/۴
		که سببها نیست حاجت مر مرا	آن سبب بهر حجابست و غطا	۳۶۰۱/۴
		چونکه مستغنی شد او طاغی شود	خر چو بار انداخت اسکیزه زند	۳۶۲۶/۴

	ج	باز گفت او این سخن باایسیه	گفت جان‌افشان‌برین‌ای‌دل‌سیه	~ ۲۵۹۷/٤
		گفت موسی لطف بنمودیم و جود	خود خداوندیت را روزی نبود	۲۷۷٤/٤
	چ	عقل ضد شهوتست ای پهلوان	آنکه شهوت می‌تنند عقلش مخوان	~ ۲۳۰۱/٤
		بلکه آن غدّار وآن طاغیْ توی	که کنی با حق دعویِ دوی	۲۳۲۹/٤
		از همه عیش و خوشیها و مزه	او نبیند جز که قشر خربزه	۲۳۷۸/٤
۳۰	الف	هرچه از تو یاوه گردد ازقضا	تو یقین دان که خریدت ازبلا	۳۲٦۰/۳
	ب	ساخت موسی قدس درباب صغیر	تا فرود آرند سرقوم زحیر	~ ۲۹۹٦/۳
		ساخت سرگین دانکی محرابشان	نام آن محراب میرو پهلوان	۳۰۰۰/۳
		گربه باشد شحنهٔ هر موش خو	موش کِبْوَد تاز شیران ترسد او	۳۰۰۳/۳
	پ	تا بدانی که زیان جسم ومال	سود جان باشد رهاند از وبال	۳۳۹۵/۳
		گفت بخشیدم بدو ایمان نعم	ورتو خواهی این زمان زنده‌ش کنم	۳۳۹۰/۳
۳۱	الف	عقل را گر ارّه‌یی سازد دونیم	همچو زر باشد در آتش اوبسیم	۲۳۰٦/٤
	ت	یک مریدی اندر آمد پیش پیر	پیر اندر گریه بود و در نفیر	۱۲۷۱/۵عنوان
	ث	کوه یحیی را نه‌سوی خویش خواند	قاصدانش را به زخم سنگ راند	
		گفت ای یحیی بیا درمن گریز	تا پناهت باشم از شمشیر تیز	۱۸٤۳-٤/۱
		سنگ بر احمد سلامی می کند	کوه یحیی را پیامی می کند	۱۰۱۸/۳
۳۲	پ	همچو مریم گوی پیش ازفوت مِلک	نقش را کالعَوذُ بالرحمن منک	~ ۳۷۰۰/۳
		مر مرا اصل و غذا لاحول بود	نور لاحولی که پیش از قول بود	۳۷۷۸/۳
	ت	عیسی اندر مهد بردارد نفیر	که جوان ناگشته ما شیخیم وپیر	۱۷۹٤/۳
		او زیکرنگی عیسی بو نداشت	وز مزاج خُمّ عیسی خو نداشت	۵۰۰/۱
	ث	جامهٔ صدرنگ از آن خمّ صفا	ساده و یکرنگ گشتی چون ضیا	~ ۵۰۱/۱
	ج	آب و گل چون از دم عیسی چرید	بال و پر بگشادمرغی شدپرید	~ ۸٦۵/۱
		این که تو کردی دوصد مادر نکرد	عیسی از افسونش با عازرنکرد	۲۷۵/۵
		تو مبین زافسون عیسی حرف و صوت	آن ببین کزوی گریزان گشت موت	
		تو مبین زافسونش آن لهجات پست	آن نگر که مرده برجست و نشست	٤۲٦۱ -۲/۳
		صومعهٔ عیسیست خوان اهل دل	هان و هان ای مبتلا این درمهل	۲۹۸/۳
		باز عیسی چون شفاعت کرد حق	خوان فرستاد و غنیمت برطبق	~ ۸۳/۱
۳۳	ب	گشت با عیسی یکی ابله رفیق	استخوانها دید در حفرهٔ عمیق	۱٤۱/۲
	پ	عیسی مریم به کوهی می گریخت	شیر گویی خون او می خواست ریخت	۲۵۷۰/۳

		مصراع اول	مصراع دوم	مأخذ
		آن گریز عیسی نی از بیم بود	ایمنست او آن پی تعلیم بود	۲۵۹۸/۳
		هر خسی دعوی داودی کند	هر که بی تمییز کف در وی زند	
		از صیادی بشنود آواز طیر	مرغ ابله می کند آن سوی سیر	
		نقد را از نقل نشناسد غویست	هین ازو بگریز اگر چه معنویست	۲۵٦٤-٦/۳
	ت	گفت عیسی را یکی هشیار سَر	چیست در هستی زجمله صعبتر	~ ۱۱۳/٤
۳٤	الف	داده من ایوب را مِهر پدر	بهر مهمانی کرمان بی ضرر	٤۸۳٦/٦
		مرغ آبی غرق دریای عسل	عین ایّوبی شراب و مغتسل	۲۰۹٦/۱
	ب	هود گرد مؤمنان خطی کشید	نرم می شد باد کانجا می رسید	~ ۸۵٤/۱
		قوم یونس را چو پیدا شد بلا	ابر پر آتش جدا شد از سما	۱٦۰۸/۵
		خلق چون یونس مسبّح آمدند	کاندر ان ظلمات پرراحت شدند	۲۳۰۵/٦
		گفت پیغمبر که معراج مرا	نیست برمعراج یونس اجتبا	~ ٤۵۱۲/۳
	پ	سنگ با تو در سخن آمد شهیر	کز برای غزو طالوتم بگیر	۲٤۹۵/۳
		رفت لقمان سوی داود صفا	دید کو می کرد زآهن حلقه ها	~ ۱۸٤۲/۳
		آهن اندر دست تو چون موم شد	چون زرهِ سازی ترا معلوم شد	۲٤۹۸/۳
		کوهها با تو رسایل شد شکور	با تو می خوانند چون مُقری زبور	۱۹۵٤/۳
		همچو داودم نود نعجه مراست	طمع در نعجهٔ حریفم هم بخاست	۱۹۵٤/۳
	ت	رفته است آوازهٔ عدلت چنان	که معطر شد زمین و آسمان	۲٤۲۲/۳
		هین چرا کشتی بگو گاو مرا	ابله طرار انصاف اندرآ	۲۳۰٦/۳
		هم بدان تیغش بفرمود او قصاص	کی کند مکرش زعلم حق خلاص	۲٤۸٦/۳
		پس گلوی گاو ببرید آن زمان	بی توقف بی تأمل بی امان	۱٤۸۸/۳
		مدعیِ گاو نفس تست هین	خویشتن را خواجه کردست و مهین	~ ۲۵۰۵/۳
	ث	چون درآمد عزم داودی به تنگ	که بسازد مسجد اقصی به سنگ	~ ۳۸۸/٤
		گفت بی جرمی تو خونها کرده‌یی	خون مظلومان بگردن برده‌یی	۳۹۲/٤
		که ز آواز تو خلقی بیشمار	جان بدادند و شدند آن را شکار	۳۹۳/٤
		گفت مغلوب تو بودم مست تو	دست من بربسته بود از دست تو	~ ۳۹۵/٤
۳۵	الف	گرچه برناید به جهد و زور تو	لیک مسجد را برآرد پور تو	٤۰٦/٤
		کردهٔ او کردهٔ تست ای حکیم	مؤمنان را اتصالی دان قدیم	~ ٤۰۷/٤
		جان گرگان و سگان هر یک جداست	متحد جانهای شیران خداست	٤۱٤/٤
	ب	چونکه او بنیاد آن مسجد نهاد	جنّ و انس آمد بدن در کارداد	~ ۱۱۱٤/٤
		همچو از آب و گل آدم کده	نور زآهک پاره ها تابان شده	٤۷۰/٤
		ای بسا مسجد برآورده کرام	نیک نبود مسجد اقصاش نام	~ ۱۱۳۷/٤

		آن چراغ شش فتیلهٔ این حواس	جملگی برخواب و خور دارد اساس	۴۷۲/۴
	ب	چون سلیمان را سراپرده زدند	پیش او مرغان به‌خدمت آمدند	~ ۱۲۰۲/۱
		پشه آمد از حدیقه وز گیاه	وز سلیمان گشت پشه دادخواه	~ ۴۶۲۴/۳
		زادمردی چاشتگاهی دررسید	در سرا عدل سلیمان در دوید	~ ۹۵۶/۱
		باد حمّال سلیمانی شود	بحر با موسی سخندانی شود	۱۰۱۵/۳
		خاتم تو این دلست و هوش دار	تا نگردد دیو را خاتم شکار	۱۱۵۱/۴
		باد بر تخت سلیمان رفت کژ	پس سلیمان گفت بادا کژ مغژ	~ ۱۸۹۷/۴
		دیو گر خود را سلیمان نام کرد	ملک برد و مملکت را رام کرد	~ ۱۲۶۵/۴
	ت	رحمت صدتو بر آن بلقیس باد	که خدایش عقل صد مَرده بداد	~ ۱۶۰۱/۲
		هدیهٔ بلقیس چل استر بُدست	بار آنها جمله خشت زر بُدست	~ ۵۶۳/۴
		پس سلیمان گفت ای پیکان روید	سوی بلقیس و بدین دین بگروید	~ ۷۲۲/۴
	ث	هیچ مال و هیچ مخزن هیچ رخت	می دریغش نامد الاّ جز که تخت	۸۶۹/۴
		گر چه عفریت اوستاد سحر بود	لیک آن از نفخ آصف رو نمود	~ ۹۰۵/۴
	ج	چون سلیمان کز سوی حضرت بتاخت	کو زبان جملهٔ مرغان شناخت	~ ۳۷۰۰/۲
		چون سلیمان باش بی وسواس و ریو	تا ترا فرمان برد جنّی و دیو	~ ۱۱۵۰/۴
		چونکه مال و ملک را از دل براند	زان سلیمان خویش جز مسکین نخواند	۹۸۶/۱
		بر لب جو برد ظنّی یک فتیٰ	که سلیمانست ماهیگیر ما	۳۶۱۸/۱
	چ	ربّ هب لی از سلیمان آمدست	که مده غیر مرا این ملک و دست	~ ۲۶۰۴/۱
		او نباشد بَعدی او باشد مَعی	خود معی چبود منم بی مدعی	۲۶۱۴/۱
	ح	دیو می سازد جِفانٍ کالجواب	زَهره‌نی تا دفع گوید یا جواب	۳۶۸۳/۱
		پس سلیمان دید اندر گوشه‌یی	نوگیاهی رسته همچون خوشه‌یی	۱۳۷۳/۴
		هر صباحی چون سلیمان آمدی	خاضع اندر مسجد اقصی شدی	~ ۱۲۸۷/۴
		گفت اندر تو چه خاصیت بود	گفت من رُستم مکانْ ویران شود	
		من که خرّوبم خراب منزلم	هادم بنیاد این آب و گِلم	۱۳۶۷-۸/۴
		ای خنک آن را که پیش از مرگ مرد	یعنی او از اصل این رز بوی برد	۱۳۷۲/۴
۳۶	الف	این نجوم و طب وحی انبیاست	عقل و حس را سوی بی سو، ره کجاست	
		عقل جز وی عقل استخراج نیست	جز پذیرای فن و محتاج نیست	
		قابل تعلیم و فهمست این خرد	لیک صاحب وحی تعلیمش دهد	
		جملهٔ حرفتها یقین از وحی بود	اولِ او لیک عقل آن را فزود	
		هیچ حرفت را ببین کاین عقل ما	تاند او آموختن بی اوستا	۱۲۹۴-۸/۴
		نه شما چون طفل خفته آمدیت	بیخبر از راه وز منزل بدیت	~ ۱۱۲۴/۵
	ب	وحی آمد سوی موسی از خدا	بندهٔ ما را ز ما کردی جدا	۱۷۵۰/۲

		جُزو یک رو نیست پیوسته به کل	ورنه خود باطل بُدی بعث رُسُل	۲۸۱۲/۱
		نه غلط گفتم که نایب بامنوب	گردو پنداری قبیح آید نه خوب	٦٧٤/۱
	پ	نام احمد نام جملهٔ انبیاست	چونکه صدآمد نود هم پیش ماست	۱۱۰٦/۱
		خوشتر آن باشد که سرّ دلبران	گفته آید در حدیث دیگران	۱۳٦/۱
		پس بمعنی آن شجر از میوه زاد	گر بصورت از شجر بودش ولاد	
		مصطفی زین گفت کادم وانبیا	خلف من باشند در زیر لوا	
		بهر این فرموده است آن ذوفنون	رمز نحن الآخرون السّابقون	٥٢٤ -٦/٤
		امّت مرحومه زین رو خواندمان	آن رسول حق و صادق دربیان	۳۱۲۰/۱
		آخرون السّابقون باش ای ظریف	بر شجر سابق بود میوهٔ طریف	۱۱۲۸/۳
۳۷	پ	کاین سخن پستست یعنی مثنوی	قصهٔ پیغمبرست و پیروی	٤۲۳۳/۳
۳۸	ب	قصهٔ راز حلیمه گویمت	تا زداید داستان او غمت	۹۱۵/٤ ~
	ت	غم مخور یاوه نگردد او زتو	بلکه عالم یاوه گردد اندرو	۹۷٦/٤
	ث	در فلان وادیست زیر آن درخت	پس روان شد زود پیر نیکبخت	۱۰۳٤/٤
	ج	خواند مزّمّل نبی را زین سبب	که برون‌آی از گلیم ای بوالهَرَب	۱٤٥۳/٤ ~
۳۹	الف	وصل پیدا گشت از عین بلا	زان حلاوت شد عبارت ماقَلیٰ	۳۰۱/۲
		آفتابش چون برآمد زان فلک	با شبِ تن گفت هین ماوَدَّعَک	۳۰۰/۲
		گر تو خواهی شرح این وصل وولا	از سر اندیشه می خوان والضحی	
		ورتو گویی هم بدیها از ویَست	لیک آن نقصان فضل او کیَست	۲۵۳٤ -۵/۲
	پ	مصطفی را هجر چون بفراختی	خویش را از کوه می انداختی	۳۵۳۵/۵
		همچنین می‌بود تا کشف حجاب	تا بیابید آن گهر را او زجیب	۳۵٤۰/۵
٤۰	ب	پور آن بوجهل شد مؤمن عیان	پورهٔ آن نوح شد از گمرهان	۳٤۰۲/۱
	پ	آمده عباس حرب از بهر کین	بهر قمع احمد واستیز دین	۲۷۹٤/۱
		خود یکی بوطالب آن عم رسول	می نمودش شنعهٔ عربان مهول	۱۹٤/٦
		که چه گویندم عرب کز طفل خود	او بگردانید دین معتمد	۱۹۵/٦ ~
	ت	سنگها اندر کف بوجهل بود	گفت ای احمد بگواین چیست زود	۲۱٥٤/۱ ~
		چون نبد بوجهل از اصحاب درد	دید صد شق قمر باور نکرد	۲۰٦۰/۲
		وافیان راچون ببینی کرده سود	تو چو شیطانی شوی آنجا حسود	۱۱۷۱/۵عنوان
		بود ذکر حِلیه ها و شکل او	بود ذکر غزو وصوم و اکل او	۷۲۸/۱
		آن زمان که بحث عقلی ساز بود	این عمر با بوالحکم همراز بود	

شماره	بند	مصراع اول	مصراع دوم	ارجاع
		چون عمر از عقل آمد سوی جان	بوالحکم بوجهل شد در بحث آن	۱/۴- ۱۵۰۳
		دید احمد را ابوجهل و بگفت	زشت نقشی کز بنی هاشم شکفت	۲۳۶۵/۱ ~
		حاضران گفتند ای شه هر دورا	راستگو گفتی دوضدگورا چرا	۲۳۶۹/۱
۴۱	الف	مصطفی مه می شکافد نیمشب	ژاژ می خاید زکینه بولهب	۴۲۰/۲
		دیدن آن بند احمد را رسد	بر گلوی بسته حبل من مسد	۱۶۶۳/۳ ~
	ب	بت ستودن بهر دام عامه را	همچنان دان کالغرانیق العُلی	۱۵۲۹/۶
		مونس احمد به مجلس چار یار	مونس بوجهل عتبه و ذوالخمار	۱۸۹۵/۶
	ج	چون دوایت می فزاید دردپس	قصه با طالب بگو برخوان عَبَس	۲۰۶۷/۲
		آن فقیران لطیف خوش نفس	کز پی تعظیمشان آید عبس	۳۴۹۶/۲
		احمدا نزد خدا این یک ضریر	بهتر از صد قیصرست و صدوزیر	۲۰۷۶/۲
۴۲	الف	دو قبیله کاوس و خزرج نام‌داشت	یک زدیگرجان‌خون‌آشام‌داشت	۳۷۱۳/۲ ~
		اوّلا اِخوان شدند آن دشمنان	همچو اعداد عِنب در بوستان	
		وزدَم اَلمؤمنون اِخوه به پند	درشکستند وتن واحد شدند	۲/۱۶- ۳۷۱۵
		غوره‌یی کوسنگ بست وخام ماند	در ازل حق کافر اصلیش خواند	۳۷۱۹/۲
		نی اخی نی نفس واحد باشداو	در شقاوت نحس ملحد باشداو	۳۷۲۰/۲
	ب	رواَشدّاء علی الکفار باش	خاک بر دلداری اغیار پاش	۱۲۴/۲
	پ	همچو شیطان در سپه شد صدیکم	خواند افسون کانّنی جارٌلکم	۴۰۳۶/۳ ~
	ث	گفت حارث ای سراقه شکل هین	دی چرا تو می نگفتی اینچنین	۴۰۴۲/۳
	ج	دی زعیم الجیش بودی ای لعین	وین زمان نامرد ونا چیز و مهین	۴۰۴۶/۳
	چ	کوفت اندر سینه اش انداختش	پس گریزان شد چو هیبت تاختش	۴۰۵۲/۳
		طمطراق این عدو مشنو گریز	کو چو ابلیسست در لج و ستیز	۴۰۶۷/۳
۴۳	الف	قد رجعنا من جهاد اصغریم	با نبی اندر جهاد اکبریم	۱۳۸۷/۱
		ای شهان کشتیم ماخصم برون	ماند خصمی زو بتر در اندرون	
		کشتن این کار عقل و هوش نیست	شیر باطن سخرهٔ خرگوش نیست	۱/۴- ۱۳۷۳
		دید پیغمبر یکی جوقی اسیر	که همی بردند وایشان در نفیر	۴۴۷۳/۳ ~
	پ	که شما پروانه‌وار از جهل خویش	پیش آتش می کنید این حَمله کیش	
		من همی رانم شماراهمچو مست	از درافتادن درآتش بادودست	۳/۷- ۴۵۵۶
	ت	از بتان وازخدا درخواستیم	که بگن ما را اگر ناراستیم	۴۴۸۶/۳ ~
		ناقهٔ صالح بصورت بُد شتر	پی بریدندش زجهل آن قوم مُر	۲۵۰۹/۱عنوان
		همچنانکه لشکر انبوه بود	مر پیمبر را به چشم اندک نمود	۲۲۹۲/۲
		رخت عقلت باتوست وعاقلی	کز جنوداً لم تروها غافلی	۳۸۷۱/۳

تو زقرآن بازخوان تفسیر بیت — گفت ایزد مارمیتَ اذرمیت ۶۱۵/۱
بنگرم سِر عالمی بینم نهان — آدم و حوّا نرُسته از جهان ۴۵۴۲/۳
نو ندیدم تا کنم شادی بدان — این همی دیدم درآن اقبالستان ۴۵٤٦/۳
ث زآتش این ظالمانت دل کباب — از تو جمله اَهْدِقومی بدخطاب ۱۸۷۱/۲
ج مصطفی بی خویش شد زان خوب صوت — شد نمازش از شب تعریس فوت
سر از ان خواب مبارک برنداشت — تا نماز صبحدم آمد به چاشت
در شب تعریس پیش آن عروس — یافت جان پاک ایشان دستبوس ۹۱/۱-۱۹۸۹
چ یک مثال دیگر اندرکژروی — شاید ار از نقل قرآن بشنوی ۲۸۲۵/۲ ~
پس نبی فرمود کان را برکنید — مطرحهٔ خاشاک و خاکستر کنید ۳۰۱۷/۲
چون پدید آمد که آن مسجد نبود — خانهٔ حیلت بُدودام جهود ۳۰۱٦/۲ ~
ح یک سریّه می فرستادی رسول — بهر جنگ کافر و دفع فضول ۱۹۹۲/٤ ~

٤٤ ب وقتِ واگشتِ حدیبیه بذُل — دولت انّا فتحنا زد دهل ٤۵۰۲/۳
بنگر آخر چونکه واگردید تفت — برقریظه و بر نضیر ازوی چه رفت ٤۵۰۵/۳ ~
آمدش پیغام از دولت که رو — تو زمنع این ظفر غمگین مشو
کاندرین خواری نقدت فتحهاست — نک فلان قلعه فلان بقعه تراست ٤/۳-٤۵۰۳
ت قصهٔ عهد حدیبیه بخوان — کفَّ ایدیکم تمامت زان بدان ٤۵۷۵/۳
چون بدادی دست خود در دست پیر — پیر حکمت که علیمست و خطیر ۷٤۱/۵ ~
ث من نمی کردم غزا از بهر آن — تا ظفر یابم فرو گیرم جهان ٤۵۵۰/۳
آنکه خود را فتحها پنداشتید — تخم منحوسی خود می کاشتید ٤۵۵۸/۳

٤۵ الف گفت صدیقه که ای زبدهٔ وجود — حکمت باران امروزین چه بود ۲۰٦۰/۱
ب مصطفی آمد که سازد همدمی — کلِّمینی یا حمیرا کلِّمی ۱۹۷۲/۱ ~
جان کمالست وندای اوکمال — مصطفی گوید ارِحنا یا بلال ۱۹۸٦/۱ ~
ث بهر این بوگفت احمد درعظات — دایما قرة عینی در صلات ۳۲۳۵/۲
ج مصطفی روزی بگورستان برفت — با جنازهٔ مردی ازیاران برفت ۲۰۱۲/۱ ~
گفت این ازبهر تسکین غمست — کز مصیب برنژاد آدمست ۲۰٦۳/۱
استن این عالم ای جان غفلتست — هوشیاری این جهان را آفتست ۲۰٦٦/۱
جامه هاات می بجویم در طلب — ترنمی بینم زباران ای عجب ۲۰۳۱/۱
گفت چه بر سرفکندی از ازار — گفت کردم آن ردای تو خمار
گفت بهر آن نمود ای پاک جیب — چشم پاکت را خدا باران غیب ۳/۱ -۲۰۳۲
زان جهان اندک ترشح می رسد — تا نغرّد در جهان حرص و حسد
گر ترشح بیشتر گردد زغیب — نی هنر ماند درین عالم نه عیب ۷۰/۱-۲۰٦۹

	چ	عایشه روزی به پیغمبر بگفت	یا رسول‌الله تو پیدا ونهفت	~ ۳۴۲۴/۲
		سجده‌گاهم را ازان رو لطف حق	پاک گردانید تا هفتم طبق	۳۴۲۸/۲
		گفت پیغمبر که عینای تنام	لاینام قلبِ عن رب الانام	۳۵۴۹/۲
	ح	اندر آمد پیش پیغمبر ضریر	کای نوابخش تنور هر خمیر	~ ۶۷۰/۶
		زانکه واقف بود آن خاتون پاک	از غیوری رسول رشکناک	۶۷۳/۶
		کرد اشارت عایشه با دستها	او نبیند من همی بینم ورا	۶۸۷/۶
٤٦	الف	در دل هرامتی کزحق مزه‌ست	روی و آواز پیمبر معجزه‌ست	۳۵۹۸/۲
	ب	کافران مهمان پیغمبر شدند	وقت شام ایشان به مسجدآمدند	~ ٦٤/۵
	ث	نان و آش وشیرآن هر هفت بُز	خوردآن بوقحطِ عوجِ اِبنِ غُز	۷۸/۵
		گفت آن دانم ولیک این ساعتیست	که درین شستن به خویشم حکمتیست	۱۱٤/۵
	ج	گشت مهمان رسول آن شب عرب	شیریک بُز نیمه خوردوبست لب	۲۷۷/۵
		آن گداچشمی کفرازوی برفت	لوت ایمانیش لَمتُر کردوزفت	۲۸٤/۵
٤۷	الف	فلسفی کو منکر حنّانه است	از حواس اولیا بیگانه است	۳۲۸۰/۱
	ب	خاک قارون را چوماری درکشد	اُستن حنّانه آید در رَشَد	
		سنگ بر احمد سلامی می کند	کوه یحیی را پیامی می کند	
		ما سمیعیم و بصیریم وخوشیم	باشما نامحرمان ماخامشیم	۱۰۱۷ -۱۹/۳
		استن حنّانه ازهجررسول	ناله می زد همچوارباب عقول	۲۱۱۳/۱
		آن ستون را دفن کرداندرزمین	تا چومردم حشر گردد یوم دین	۲۱۱۹/۱
	ت	یابه دریوزهٔ مُقَوقس ازرسول	سنگلاخی مزرعی شد بااصول	۱٦٤۸/۲
		آن دهان کژ کردوازتسخر بخواند	نام احمد را دهانش کژبماند	۸۱۲/۱
		بازآمد کای محمد عفوکن	ای ترا الطاف علم مِن لَدُن	
		من ترا افسوس می کردم زجهل	من بدم افسوس رامنسوب واهل	۸۱۳ -۱٤/۱
	ث	آن عجب کودر شکاف مه نمود	هم به قدر ضعف حسّ خلق بود	۳٤٤٦/٦
		کار و بار انبیا و مرسلون	هست از افلاک واخترها برون	
		تو برون رو هم زافلاک ودوار	وانگهان نظاره کن آن کاروبار	۳٤٤۷ -۸/٦
		چون نبد بوجهل ازاصحاب درد	دید صد شق قمر باور نکرد	۲۰٦۰/۲
٤۸	الف	اندران وادی گروهی از عرب	خشک شد از قحطِ بارانشان قِرَب	~ ۳۱۳۰/۳
		آنچنان کاندر صباح روشنی	قطره می بارید وبالا ابرنی	
		معجزهٔ پیغمبری بود آن سِقا	گشته ابر از محو همرنگ سما	۷۰٦ -۷/۵
		آب از جوشش همی گردد هوا	وان هوا گردد زسردی آبها	~ ۳۱۵۱/۳

		مصراع اول	مصراع دوم	
		زاهدی بد در میان بادیه	در عبادت غرق چون عبّادیه	۳۷۸۸/۲ ~
	ب	خواجه از دورش بدید و خیره ماند	از تحیّر اهل آن ده را بخواند	۳۱۷۷/۳
		هم ازان ده یک زنی از کافران	سوی پیغمبر دوان شد زامتحان	۳۲۲۰/۳ ~
	ت	اندرین بودند کاو از صلا	مصطفی بشنید از سوی عُلا	۳۲۳۸/۳
		مار در موزه ببینم بر هوا	نیست از من عکس تست ای مصطفی	۳۲۵۱/۳
٤۹	ب	آن امیران عرب گرد آمدند	نزد پیغمبر منازع می شدند	۲۷۷۹/٤ ~
		که تو میری هر یک از ما هم امیر	بخش کن این ملک و بخش خود بگیر	۲۷۸۰/٤
		نیزه ها را گرندیدی با قضیب	نامشان بین نام او بین ای نجیب	
		نامشان را سیل تیز مرگ بُرد	نام او و دولت تیزش نمرد	
		پنج نوبت می زنندش بر دوام	همچنین هر روز تا روز قیام	۲۷۹۹ -۲۸۰۱/٤
	ت	سنگها اندر کف بوجهل بود	گفت ای احمد بگو این چیست زود	۲۱۵٤/۱ ~
		از میان مشت او هر پاره سنگ	در شهادت گفتن آمد بی درنگ	۲۱۵۸/۱
	ث	یک مثال دیگر اندر کژروی	شاید ار از نقل قرآن بشنوی	۲۸۲۵/۲ ~
		تا جهودی رازشاه اینجا کشند	که به وعظ او جهودان سرخوشند	۲۸٦۲/۲
	ج	شیر پشمین از برای کد کنند	بومُسَیلم را لقب احمد کنند	۳۲۱/۱
		نیست نقدی کش غلط انداز نیست	وای آن جان کش محک و گاز نیست	۱٦۹٤/٤
		بومسیلم گفت من خود احمدم	دین احمد را بفن برهم زدم	۱٦۹۵/٤
		گر بخواهی ورنخواهی با چراغ	دیده گردد نقش باز و نقش زاغ	۱٦۹۹/٤
		ابلهانش فرد دیدند و ضعیف	کی ضعیفست آنکه باشه شد حریف؟	۲۵۰۷/۱
۵۰	ب	منبع حکمت شود حکمت طلب	فارغ آید او ز تحصیل وسبب	۱۰٦۳/۱ ~
		عقل چون جبریل گوید احمدا	گر یکی گامی نهم سوزد مرا	۱۰٦٦/۱
		شهپری بگرفته شرق و غرب را	از مهابت گشت بیهش مصطفی	۳۷٦۹/٤
		گفت بیرون زین حدای خوش فرّمن	گر زنم پری بسوزد پرّ من	۳۸۰٤/٤ ~
		حیرت اندر حیرت آمد این قصص	بیهشی خاصگان اندر اخص	۳۸۰۵/٤
	پ	تعرج الروح الیه والملک	من عروج الرّوح یهتزّ الفلک	۳٤٤۰/۱ ~
		ماه عرصهٔ آسمان را در شبی	می بُرَد اندر مسیر و مذهبی	
		چون بیکشب مه برید اَبراج را	از چه منکر می شوی معراج را	۳٤٤۳ -٤/٦
	ت	آنکه او از مخزن هفت آسمان	چشم و دل بربست روز امتحان	۳۹٤۹/۱ ~
		از پی نظّارهٔ او حور و جان	پر شده آفاق هر هفت آسمان	
		خویشتن آراسته از بهرِ او	خود ورا پروای غیر دوست کو	
		آنچنان پُرگشته از اجلال حق	که درو، هم ره نیابد آل حق	۳۹۵۰ -۲/۱

		گفت ما زاغیم همچون زاغ نی	مست صبّاغیم مست باغ نی	۳۹۵۴/۱
		عقل کل راگفت مازاغ البصر	عقل جزوی می کند هرسونظر	۱۳۰۹/٤
۵۱	الف	پس سری که مغز آن افلاک بود	اندر آخر خواجهٔ لولاک بود	۹۷٤/۲
	پ	مصطفی زین گفت کادم و انبیا	خلف من باشند در زیر لوا	۵۲۵/٤
	ت	اول فکر آخر آمد در عمل	بنیت عالم چنان دان درازل	۹۷۰/۲ ~
		بهر این فرموده است آن ذوفنون	رمز نحن الآخرون السّابقون	۵۲٦/٤
		پس بمعنی آن شجر از میوه‌زاد	گر بصورت از شجر بودش ولاد	۵۲٤/٤
		گر بصورت من زآدم زاده‌ام	من بمعنی جَدّ جَدّ افتاده‌ام	۵۲۷/٤
	ج	ای لَعَمْرُک مرترا حق عُمْر خواند	پس خلیفه کرد وبرکرسی نشاند	۱۱۲/۵
		آن قسم بر جسم احمد راند حق	آنچه فرمودست کلاّ والشفق	۱٤۹۹/٦
		زان سبب فرمود یزدان والضحی	والضحی نور ضمیر مصطفی	
		قول دیگر کاین ضحی راخواست دوست	هم برای آنکه این هم عکس اوست	
		ورنه برفانی قسم خوردن خطاست	خود فنا چه لایق گفتن خداست	
		از خلیلی لااحب الآفلین	پس فنا چون خواست رب العالمین	
		باز واللیل است ستّاری او	وان تن خاکی زنگاری او	
		آفتابش چون برآمد زان فلک	با شب تن گفت هین ما وَدَّعَک	۲/۳۰۰-۲۹۵
۵۲	الف	دانشی باید که اصلش زان سرست	زانکه هرفرعی به اصلش رهبرست	
		هر پَری بر عَرض دریا کی پرد	تا لَدُن علم لَدُنّی می بَرد	
		پس چرا علمی بیاموزی به مرد	کش بباید سینه رازان پاک کرد	
		پس مجو پیشی ازین سرلنگ باش	وقت واگشتن تو پیشاهنگ باش	
		آخرون السابقون باش ای ظریف	برشجر سابق بود میوهٔ طریف	
		گر چه میوه آخر آید در وجود	اولست او زانکه او مقصود بود	
		چون ملایک گوی لاعِلْمَ لنا	تا بگیرد دست تو عَلَّمْتَنا	۳۰/۳ -۱۱۲٤
	ب	صد هزاران دفتر اشعار بود	پیش حرف امّیی اش عار بود	۵۲۹/۱
		پیش از عثمان یکی نسّاخ بود	کو به نسخ وحی جدّی می نمود	۳۲۲۸/۱ ~
		مصطفی فرمود کای گبر عنود	چون سیه گشتی اگر نور از تو بود	۳۲۳۵/۱
		چون چراغی نور شمعی راکشید	هر که دید آن را یقین ان شمع دید	۱۹٤۷/۱
		گفت طوبی من رآنی مصطفی	والذی یُبصِر لِمَن وجهی رأی	۱۹٤٦/۱ ~
		همچنین تاصد چراغ ارنقل شد	دیدن آخر لقای اصل شد	۱۹٤۸/۱ ~
		غوطه ده موسیِ خود را دربحار	از میان دورهٔ احمد برآر	۳۵۸/۲
		چونکه موسی رونق دورتو دید	کاندرو صبح تجلّی می دمید	۳۵٦/۲
	پ	زادهٔ ثانیست احمد درجهان	صد قیامت بود اواندر نهان	۷۵۱/٦

		چون دوم بار آدمیزاده بزاد	پای خود بر فرق علتها نهاد	٣٥٧٦/٣
	ت	پس محمد صد قیامت بود نقد	زانکه حل شد در فنای حلّ وعقد	٧٥٠/٦ ~
		هرکه گوید کو قیامت ای صنم	خویش بنما که قیامت نک منم	١٤٨٠/٤
		ورنباشد اهل این ذکر و قنوت	پس جوابُ الاحمق ای سلطان سکوت	١٤٨٢/٤
	ث	بنگرم سِر عالمی بینم نهان	آدم و حوا نرُسته ازجهان	٤٥٤٢/٣
		گفت صدیقه که ای زبدهٔ وجود	حکمت باران امروزین چه بود	٢٠٦٠/١
		بندهٔ خود خواند احمد در رشاد	جملهٔ عالم را بخوان قُل یاعباد	٢٤٩٦/١
	ج	هر شبی تا روز زین شوق هُدی	ای رفیق راه اعلی می زدی	٢٥٨٨/٤
		آنچنان بگشایدت فرّ شباب	که گشود آن مژدهٔ عُکاشه باب	٢٥٨٤/٤ ~
		دیگری آمد که بگذشت آن صفر	گفت عکّاشه ببرد از مژده بر	٢٥٩٢/٤
٥٣	ب	در حُدَیبیّه شدی حاضر بدین	وان صحابه بیعتی را هم قرین	
		پس ز دَه یار مبشّر آمدی	همچو زرّ دَه‌دَهی خالص شدی	
		تا معیّت راست آید زانکه مرد	با کسی جفتست کورا دوست کرد	
		این جهان وآن جهان با او بوَد	وین حدیث احمد خوشخو بوَد	
		گفت المَرءُ مَعَ محبوبهِ	لایُفَکُّ القلبُ من مطلوبهِ	٧٤٣-٧/٥
	پ	چشم احمد بر ابوبکری زده	او زیک تصدیق صِدّیقی شده	٢٦٨٨/١
		چون ابوبکر آیت توفیق شد	با چنان شه صاحب وصدیق شد	٩٢٢/٢
		چیست مزد کار من دیدار یار	گرچه خود بوبکر بخشد چل هزار	٥٧٦/٢
	ت	مصطفی زین گفت کای اسرارجو	مرده را خواهی که بینی زنده‌تو	٧٤٢/٦ ~
		خوابها می دید جانم در شباب	که سلامم کرد قرص آفتاب	١٠٨٠/٦
٥٤	ب	نی گناه عمّرو قصد رسول	می کشیدش تا به درگاه رسول	٣٨٣٢/١
		تا عمر آمد زقیصر یک رسول	در مدینه از بیابان نُغول	١٣٩٠/١
	ث	مرغ بی اندازه چون شد درقفص	گفت حق برجان فسون خواند وقصص	١٤٤٧/١
		گفت یا عمّر چه حکمت بودوسر	حبس آن صافی درین جای کدر	١٥١٥/١
		توکه جزوی کار تو بافایده‌ست	پس چرا در طعن کلّ آری تودست	١٥٢٣/١
	ج	آن رسول ازخود بشد زین یک دوجام	نی رسالت یاد ماندش نه پیام	١٥٢٩/١
		ماه روزه گشت در عهد عمر	بر سر کوهی دویدند آن نفر	١١٢/٢ ~
		موی کژ چون پردهٔ گردون بود	چون همه اجزات کج شد چون بود	١٢٠/٢
	چ	آتشی افتاد در عهد عمر	همچو چوب خشک می خورد اوحجر	٣٧٠٧/١ ~
		عهد عمّر آن امیرمؤمنان	داد دزدی را به جلّاد وعوان	١٦٧/٤ ~
		گفت عمّر حاش لله که خدا	بار اول قهر بارد درجزا	١٦٩/٤

	ج	زان نشد فاروق رازهری گزند	که بُدآن تریاق فاروقیش قند	٤٢٣٨/٥
		عُج الی القلب وسِرْ یاساریه	فیه اشجار وعینٌ جاریه	٥١٦/٣
	خ	قصهٔ عثمان که بر منبر برفت	چون خلافت یافت بشتابید تفت	٤٨٧/٤ ~
٥٥	الف	گفت پیغمبر علی راکای علی	شیر حقّی پهلوانی پُردلی	٢٩٥٩/١
		زین سبب پیغمبر بااجتهاد	نام خود وان علی مولی نهاد	٤٥٣٨/٦ ~
		گفت پیغمبر علی راکای علی	شیر حقی پهلوانی پردلی	٢٩٥٩/١ ~
		اندرآ در سایهٔ آن عاقلی	کش نداند برد از ره ناقلی	٢٩٦١/١
	ب	چون بخواهم کز سرت آهی کنم	چون علی سررافروچاهی کنم	٢٠١٤/٦
		نیست وقت مشورت هین راه کن	چون علی توآه اندر چاه کن	٢٢٣٢/٤ ~
		یک زنی آمد به پیش مرتضی	گفت شد بر ناودان طفلی مرا	٢٦٥٧/٤ ~
	پ	مرتضی را گفت روزی یک عنود	کو زتعظیم خدا آگه نبود	٣٥٣/٤ ~
		بنده را کی زهره باشد کزفضول	امتحان حق کند ای گیج گول	٣٦٠/٤
		شیخ را که پیشوا و رهبرست	گر مریدی امتحان کرد اوخرست	٣٧٤/٤
	ت	از علی آموز اخلاص عمل	شیر حق را دان مطهّر ازدغل	٣٧٢١/١ ~
		من چنان مردم که برخونیِ خویش	نوش لطف من نشددرقهرنیش	٣٨٤٤/١ ~
	ث	گفت من تیغ از پی حق می زنم	بندهٔ حقم نه مأمور تنم	٣٧٨٧/١
		تا اَحَبَّ للّه آید نام من	تا که اَبْغَضْ للّه آید کام من	٣٨٠٣/١
		چون خدو انداختی درروی من	نفس جنبید وتبه شدخوی من	٣٩٧٦/١
		لیک بیغم شوشفیع تومنم	خواجهٔ روحم نه مملوک تنم	٣٩٤٢/١ ~
	ج	هیچ بغضی نیست درجانم زتو	زانکه این را من نمی دانم زتو	٣٨٥٢/١ ~
		آنکه اوتن رابدین سان، پی کند	حرص میری و خلافت کی کند	٣٩٤٥/١
٥٦	ب	چونکه جعفر رفت سوی قلعه‌یی	قلعه پیش کام خشکش جرعه‌یی	٣٠٢٩/٦ ~
	پ	واحدٌ کالالف کی بودآن ولی	بلکه صدقرنست آن عبدالعَلی	٢٢/٦
	ت	اندر آخر حمزه چون درصف شدی	بی زره سرمست درغزو آمدی	٣٤١٩/٣ ~
		گفت حمزه چونکه من بودم جوان	مرگ می دیدم وداع این جهان	٣٤٢٩/٣
٥٧	پ	تن فدای خارمی کرد آن بلال	خواجه اش می زد برای گوشمال	٨٨٨/٦ ~
		توبه کردن زین نمط بسیار شد	عاقبت از توبه او بیزار شد	٨٩٨/٦
	ت	فاش کرد اِسپُرد تن رادربلا	کای محمد ای عدوّ توبه ها	٨٩٩/٦ ~
	ث	آن خطاباتی که گفت آن دم نبی	گر زنند برشب برآید ازشبی	١٠٦٦/٦
	ج	آن بلال صدق در بانگ نماز	«حیّ» را «هیّ» همی خواند ازنیاز	١٧٢/٣ ~

		کای خسان نزد خدا «هیّ» بلال	بهتر از صد حیّ و خَیّ وقیل وقال	۱۷۷/۳
	چ	چون بلال ازضعف شد همچون هلال	رنگ مرگ افتاد بر روی بلال	۳۵۱۷/۳
		تا کنون اندر حرب بودم ززیست	تو چه دانی مرگ چون عیشست وچیست	۳۵۱۹/۳
	ح	چون شنیدی بعضی اوصاف بلال	بشنوا کنون قصهٔ ضعف هلال	۱۱۱۱/٦ ~
		گفتش ازبهر عتاب آن محترم	من برای دیدن تو نامدم	۱۱٦٤/٦
		گفت چون باشد خودآن شوریده خواب	که درآید دردهانش آفتاب	۱۱۸٤/٦
۵۸	الف	در صحابه کم بدی حافظ کسی	گر چه شوقی بود جانشان رابسی	۱۳۸٦/۳ ~
		چون تجلی کرداوصاف قدیم	پس بسوزد وصف حادث را گلیم	۱۳۹۱/۳
		بهر این بعضی صحابه ازرسول	ملتمس بودند مکر نفس غول	۳٦٦/۱ ~
	ب	از صحابه خواجه‌یی بیمار شد	واندران بیماریش چون تار شد	۲۱٤۱/۲ ~
	پ	از انس فرزند مالک آمدست	که به مهمانی او شخصی شدست	۳۱۱۰/۳ ~
	ت	گفت پیغمبر که جنّت از اله	گرهمی خواهی، زکس چیزی مخواه	۳۳۳/٦ ~
۵۹	ب	در خبر آمد که آن معاویه	خفته بُد در قصر دریک زاویه	۲٦۰٤/۳ ~
	پ	گفت ما اول فرشته بوده‌ایم	راه طاعت را بجان پیموده‌ایم	۲٦۱۷/۲ ~
		ترک سجده از حسد گیرم که بود	آن حسد از عشق خیزد نز جحود	۲٦٤۲/۲
		گفت ابلیسش گشای این عقدرا	من محکّم قلب را و نقد را	۲٦۷۲/۲ ~
	ث	گفت پیغمبر صباحی زید را	کیف اصبحت ای صحابی باصفا	۳۵۰۰/۱ ~
	ج	گفت خلقان چون ببینند آسمان	من ببینم عرش را با عرشیان	۳۵۰۷/۱
		گفت هین درکش که اسبت گرم شد	عکس حق لا یَستحی زدشرم شد	۳۵٤٤/۱
٦۰	ب	همزبان و محرم خود یافتند	پیش اویک یک بجان بشتافتند	۱۲۰۳/۱
		چون اُویس ازخویش فانی گشته بود	آن زمینی آسمانی گشته بود	۱۸۳۰/٤
	ت	آن شنیدی داستان بایزید	که زحال بوالحسن پیشین چه دید	۱۸۰۲/٤ ~
	ث	همچنان شیبان راعی می کشید	گرد بر گرد رمه خطی پدید	۸۵٦/۱ ~
		همچو شیبان راعی از گرگ عنید	وقت جمعه بر رِعا خط می کشید	٤۸۱۵/٦
٦۱	الف	چون جُنید ازجند اودید آن مدد	خود مقاماتش فزون شد ازعدد	
		بایزید اندر مزیدش راه دید	نام قطب العارفین از حق شنید	
		چون که کرخی کرخ اوراشد حَرَس	شد خلیفهٔ عشق و ربّانی نفس	
		پور ادهم مرکب آن سوراند شاد	گشت او سلطان سلطانان داد	
		وان شقیق از شق آن راه شگرف	گشت اوخورشید رای وتیز طرف	۹۲٦-۳۰/۲

		چون فضیل رهزنی کوراست باخت	زانکه ده مرده به سوی توبه تاخت	۳۱۶۱/۵
	ت	بر سر تختی شنید آن نیکنام	طقطقی وهای وهویی شب زبام	~ ۸۲۹/۴
		خود همان بد دیگراو را کس ندید	چون پری ازآدمی شد ناپدید	۸۳۵/۴
	ث	هم زابراهیم ادهم آمدست	کوزراهی بر لب دریا نشست	~ ۳۲۱۰/۲
		سر برآوردند از دریای حق	که بگیر ای شیخ سوزنهای حق	۳۲۲۷/۲
		رو بدو کردو بگفتش کای امیر	ملک دل به یا چنان ملک حقیر	۳۲۲۸/۲
		پادشاهان جهان از بدرگی	بو نبردند از شراب بندگی	
		ورنه ادهم وار سرگردان ودنگ	ملک را برهم زدندی بیدرنگ	۶۶۷-۸/۴
	ج	این چنین ذالنون مصری رافتاد	کاندروشور وجنون نو بزاد	~ ۱۳۸۶/۲
		فحش آغازید و دشنام ازگزاف	گفت او دیوانگانه زی و قاف	۱۴۵۵/۲
۶۲	الف	همچو آهن زآهنی بی رنگ شو	در ریاضت آینهٔ بی زنگ شو	~ ۳۴۵۹/۱
	ب	بایزید اندر مزیدش راه دید	نام قطب العارفین از حق شنید	۹۲۷/۲
		لب ببندار چه فصاحت دست داد	دم مزن والله اعلم بالرّشاد	۲۱۴۵/۴
	پ	با مریدان آن فقیر محتشم	بایزید آمد که یزدان نک منم	~ ۲۱۰۲/۴
		گفت این بار ارکنم من مشغله	کاردها بر من زنید آن دم هله	۲۱۰۵/۴
		نیست اندرجبّه ام الاّ خدا	چند جویی در زمین و درسما	۲۱۲۵/۴
	ت	بود اناالحق در لب منصور نور	بود انا الله درلب فرعون زور	۳۰۵/۲
		آنکه او بیدردباشد رهزنست	زانکه بیدردی اناالحق گفتنست	~ ۲۵۲۱/۲
		گفت فرعونی اناالحق گشت پست	گفت منصوری اناالحق وبرست	~ ۲۰۳۵/۵
		خوشتر آن باشد که سرّ دلبران	گفته آید در حدیث دیگران	۱۳۶/۱
	ث	سوی مکه شیخ امت بایزید	از برای حج و عمره می دوید	~ ۲۲۱۸/۲
		پیش او بنشست می پرسید حال	یافتش درویش و هم صاحب عیال	۲۲۳۷/۲
		بایزید آن نکته هارا هوش داشت	همچوزرّین حلقه اش درگوش داشت	~ ۲۲۵۰/۲
	ج	بایزید از بهر این کرد احتراز	دید در خود کاهلی اندر نماز	۱۶۹۹/۳
		بود گبری در زمان بایزید	گفت او را یک مسلمان سعید	~ ۳۳۵۶/۵
		عشق او زآوردِ ایمان بفسرَد	چون به ایمان شما او بنگرد	۳۳۶۶/۵
۶۳	الف	آن شنیدی داستان بایزید	که زحال بوالحسن پیشین چه دید	~ ۱۸۰۲/۴
		نه نجومست و نه رملست و نه خواب	وحی حق والله اعلم بالصواب	
		از پی روپوش عامه در بیان	وحی دل گویند آن را صوفیان	
		وحی دل گویش که منظرگاه اوست	چون خطاباشد چودل آگاه اوست	۱۸۵۲-۴/۴
	ب	بوی خوش آمد مراورانا گهان	در سواد ری ز سوی خارقان	۱۸۰۴/۴
		گفت بوی بوالعجب آمد بمن	همچنانکه مر نبی را از یمن	۱۸۲۶/۴

٦٤	الف	کاین چنین زن را چرا این شیخ دین	دارد اندر خانه یار و همنشین	۲۱۱۹/٦
		گه ترا گوید زمستی بوالحسن	یا صغیر السِنّ یا رَطْبَ البدن	۵۹/۲
	ب،پ	رفت درویشی زشهر طالقان	بهر صیت بوالحسین خارقان	~ ۲۰٤٤/٦
	ث	بهر تو ار پست کردم گفت وگو	تا بسازی با رفیق زشتخو	۲۱٤۷/٦
٦۵	الف	بود شیخی دائماً او وامدار	از جوانمردی که بود آن نامدار	~ ۳۷٦/۲
	ب	هم بوام او خانقاهی ساخته	جان و مال وخانقه درباخته	۳۷۸/۲
	پ	شیخ گفتا از کجا آرم درم	وام دارم می روم سوی عدم	٤۰۱/۲
		شد نماز دیگر آمد خادمی	یک طبق برکف ز پیش حاتمی	٤۲٦/۲
	ت	تا نگرید کودک حلوافروش	بحر رحمت درنمی آید به جوش	٤٤۲/۲
٦٦	الف	گفت عیّاضی نود بار آمدم	تن برهنه بوک زخمی آیدم	~ ۳۷۸۰/۵
	ب	نذر کردم که زخلوت هیچ من	سر برون نارم چوزنده ست این بدن	۳۷۹۹/۵
	پ	گفت عبدالله شیخ مغربی	شصت سال از شب ندیدم من شبی	~ ۵۹۸/٤
٦۷	الف	آن دقوقی داشت خوش دیباجه یی	عاشق و صاحب کرامت خواجه یی	~ ۱۹۲٤/۳
		آن دقوقی رحمة الله علیه	گفت سافرتُ مَدیً فی خافقیه	۱۹۷۳/۳
	ب	خوشتر آن باشد که سرّ دلبران	گفته آید در حدیث دیگران	۱۳٦/۱
		عارفی پرسید از آن پیر کشیش	که توی خواجه مسن تر یا که ریش	~ ۱۷۸۰/٦
	ت	بر زمین می شد چو مه درآسمان	شبروان را گشته زو روشن روان	~ ۱۹۲۵/۳
		آن دقوقی رحمة الله علیه	گفت سافرتُ مَدیً فی خافقیه	~ ۱۹۷۳/۳
	چ	چونکه با تکبیرها مقرون شدند	همچو قربان از جهان بیرون شدند	~ ۲۱٤۲/۳
		هین بجو که رکن دولت جُستنست	هر گشادی دردل اندر بستنست	~ ۲۳۰۲/۳
٦۸	ب	گر هزارانند یک کس بیش نیست	چون خیالات عدداندیش نیست	~ ۳۵/۳
	پ	قوم دیگر می شناسم ز اولیا	که دهانشان بسته باشد از دعا	~ ۱۸۸۰/۳
		پس چرا گوید دعا الّا مگر	در دعا بیند رضای دادگر	۱۹۱۹/۳
	ت	آنچنان پنهان شدند از چشم او	مثل غوطه ماهیان درآب جو	۲۲۹٤/۳
٦۹	الف	زاهدی در غزنی از دانش مزی	بُد محمد نام وکنیت سرزری	~ ۲٦٦۷/۵
		هفت سال از سوز عشق جسم پَز	در بیابان خورده ام من برگ رز	۲۷۵۹/۵
	ب	او فرو افکند خود را از وداد	در میان عمق آبی اوفتاد	۲٦۷۲/۵
	ت	بس سؤال و بس جواب و ماجرا	بُد میان زاهد و ربّ الوری	
		که زمین و آسمان پرنور شد	در مقالات آن همه مذکور شد	۲٦۸۳-٤/۵

	ج	گفت خدمت آنکه بهر ذلّ نفس	خویش راسازی توچون عباس دبس	٢٦٨٠/٥
		گفت من از خودنمایی نامدم	جز به خواری و گدایی نامدم	٢٦٨٩/٥
	چ	کیست اینجا شیخ اندر بند تو	من ندیدم نرگدا مانند تو	٢٧٥٤/٥
		غاشیه بردوش تو عباس دبس	هیچ ملحد رامبادااین نفس نحس	٢٧٥٦/٥
		گفت فرمانم چنین دادست اله	که گدایانه برو نانی بخواه	٢٧٨٥/٥
	ح	بعدازین می ده ولی ازکس مخواه	ما بدادیمت زغیب این دستگاه	٢٧٨٧/٥
٧٠	الف	بود درویشی درون کشتیی	ساخته از رخت مردی پشتیی	٣٤٧٨/٢ ~
	ب	حاش لله بل زتعظیم شهان	که نبودم بر فقیران بدگمان	٣٤٩٥/٢
	پ	زاهدی بد در میان بادیه	در عبادت غرق چون عبّادیه	٣٧٨٨/٢
	ت	در میان این مناجات ابرخَوش	زود پیدا شد چو پیل آبکش	
		همچو آب ازمَشک باریدن گرفت	در گوودرغارها مسکن گرفت	
		ابر می بارید چون مشک اشکها	حاجیان جمله گشاده مَشکها	
		یک جماعت زان عجایب کارها	می بریدند از میان زنارها	
		قوم دیگر را یقین درازدیاد	زین عجب واللهُ اعلم بالرَّشاد	
		قوم دیگر ناپذیرا تُرش وخام	ناقصان سرمدی تَمَّ الکلام	٣٨٠٥-١٠/٢
٧١	الف	بود درویشی به کهساری مقیم	خلوت اورا بود همخواب و ندیم	١٦١٤/٣ ~
	ب	چون زخالق می رسیداوراشمول	بود از انفاس مرد وزن ملول	١٦١٥/٣
		جوع و ضعف وقوّت جذب قضا	کرد زاهد رازنذرش بی وفا	١٦٧٥/٣
	پ	هم بدانجا پای چپ و دست راست	جمله را ببرید وغوغایی بخاست	١٦٨٠/٣
	ت	بعد ازان قومی دگراز روزنش	مطلع گشتند بربافیدنش	١٧١٠/٣
	ث	گفت حکمت راتودانی کردگار	من کنم پنهان تو کردی آشکار	١٧١١/٣
		تا که آن بیچارگان بدگمان	رد نگردند از جناب آسمان	١٧١٦/٣
		تو ازان بگذشته‌یی کزمرگ تن	ترسی وزتفریق اجزای بدن	١٧١٩/٣
٧٢	الف	بود شیخی رهنمایی پیش ازین	آسمانی شمع بر روی زمین	١٧٧٢/٣ ~
		گفت پیغمبر که شیخ رفته پیش	چون نبی باشد میان قوم خویش	١٧٧٤/٣
		گفت پیغمبر که روز رستخیز	کی گذارم مجرمان‌را اشک ریز	١٧٨٣/٣
		هیچ وازر وزر غیری برنداشت	من نیم وازرخدایم برفراشت	١٧٨٨/٣
	ب	برسگانم رحمت و بخشایشست	که چرا ازسنگهاشان مالشست	١٨٠١/٣
		گرچه بیرونند از دور زمان	با منند وگرد من سازی کنان	١٨٢٠/٣
		خلق اندر خواب می بینندشان	من به بیداری همی بینم عیان	١٨٢٢/٣

	پ	شیخ می شد با مریدی بیدرنگ	سوی شهری نان بدانجا بود تنگ	۲۸٤۱/۵ ~
		جوع رزق جان خاصان خداست	کی زبون همچو تو گیج گداست	۲۸٤٦/۵
		کاسه بر کاسه ست و نان بر نان مدام	از برای این شکمخواران عام	
		چون بمیرد می رود نان پیش پیش	کای زبیم بینوایی کشته خویش	۲۸٤۸–۹/۵
۷۳	ب	خوشتر آن باشد که سرّ دلبران	گفته آید در حدیث دیگران	۱۳٦/۱
		سینه خواهم شرحه شرحه از فراق	تا بگویم شرح درد اشتیاق	۳/۱
	پ	پیش از ان کاین قصه تا مخلص رسد	دود گندی آمد از اهل حسد	٤۲۲۷/۳
۷٤	ث	چینیان گفتند ما نقاش تر	رومیان گفتند ما را کرّ و فرّ	۳٤٦۷/۱ ~
۷۵	ب	طایفهٔ نخجیر در وادی خَوش	بوده اند از شیر اندر کشمکش	۹۰۰/۱ ~
		از کلیله بازجو آن قصه را	واندر ان قصه طلب کن حصه را	۸۹۹/۱
	پ	تا ز رانددیت از ره نفگند	تا خیال کژ ترا چه نفگند	۸۹۸/۱
		در چنان ننگی و آنگه این عجب	فخر دین خواهد که گویندش لقب	۱۳۵۰/۱
	ت	ای تو شیری در تک این چاه فرد	نفس چون خرگوش خونت ریخت و خورد	
		نفس خرگوشت به صحرا در چرا	تو به قعر این چه چون و چرا	۱۳۵۱-۲/۱
		گفت ای یاران مرا مهلت دهید	تا به مَکْرم از بلا بیرون جهید	۱۰۰۰/۱ ~
		گفت ای یاران حقم الهام داد	مر ضعیفی را قوی رایی فتاد	۱۰۰۸/۱
	ج	آن دهل را مانی ای زفت چو عاد	که برو آن شاخ را می کوفت باد	۳۱۵۹/۲ ~
		چون ندید اندر دهل او فربهی	گفت خوکی به ازین خیک تهی	۳۱٦۱/۲
	چ	این بدان ماند که خرگوشی بگفت	من رسول ماهم و با ماه جفت	۲۷۳۸/۳ ~
		ما نه زان پیلان گولیم ای گروه	کاضطراب ماه آردمان شِکوه	۲۷۵۲/۳
		آنچه در خرگوش و پیل آویختند	تا ازل را با حیل آمیختند	۲۷۸٤/۳
		تا که نفس گول را محروم کرد	زآب حیوانی که ازوی خضر خورد	۲۸۰۷/۳
	د	ما نه زان پیلان گولیم ای گروه	کاضطراب ماه آردمان شکوه	۲۷۵۲/۳
		این چه ماند آخر ای کوران خام	با مهی که شد زبونش خاص و عام	۲۸۱۱/۳
		صدهزاران شهر را خشم شهان	سرنگون کردست ای بدگمرهان	۲۸۱٤/۳ ~
۷٦	الف	قصهٔ آن آبگیرست ای عنود	که درو سه ماهی اشگرف بود	۲۲۰۲/٤ ~
		غلط غلطان رفت پنهان اندر آب	ماند آن احمق همی کرد اضطراب	۲۲۷۸/٤
		دام افکندند و اندر دام ماند	احمقی او را دران آتش نشاند	۲۲۸۰/٤
	ب	عاقل آن باشد که او با مشعله ست	او دلیل و پیشوای قافله ست	۲۱۸۸/٤ ~

	ث	گازری بود و مرُو رایک خری	پشت ریش اشکم تهی و لاغری	۲۳۲۶/۵ ~
		بعد آن محنت کرا بار دگر	پا رود سوی خطر الاّ که خر	۲۳۲۵/۵
	ج	شیر را با پیل نر جنگ اوفتاد	خسته شد آن شیر و ماند از اصطیاد	۲۳۳۰/۵
	ح	صبر در صحرای خشک و سنگلاخ	احمقی باشد جهانِ حق فراخ	۲۴۲۹/۵ ~
	د	چونکه خرگوشی برد شیری به چاه	چون نیارد روبهی خرتا گیاه	۲۵۱۸/۵
	ر	خربسی کوشید واورا دفع گفت	لیک جوع الکلب با خر بود جفت	۲۸۱۷/۵
	ز	گفت گر بودی ورا دل یا جگر	کی بدینجا آمدی بار دگر	۲۸۷۵/۵
۷۷	ت	گفت دانایی برای داستان	که درختی هست در هندوستان	۳۶۴۱/۲
		پادشاهی این شنید از صادقی	بر درخت و میوه‌اش شد عاشقی	۳۶۴۳/۲
	ث	شیخ خندید و بگفتش ای سلیم	این درخت علم باشد در علیم	۳۶۶۸/۲
	ج	چارکس را داد مردی یک درم	آن یکی گفت این به انگوری دهم	۳۶۸۱/۲ ~
	چ	اعتمادی بودشان برقدس خویش	چیست برشیر اعتماد گاومیش	۳۳۲۲/۱
		گرشود پرشاخ همچون خارپشت	شیر خواهد گاو را ناچار کشت	۳۳۲۴/۱
۷۸	الف	گفت من آن آهوم کز ناف من	ریخت آن صیاد خون صاف من	
		ای من آن روباه صحرا کز کمین	سر بریدندم برای پوستین	۲۰۹-۱۰/۱
		هر چه کردند از علاج واز دوا	گشت رنج افزون و حاجت ناروا	۵۱/۱
	ب	ابلهان گویند کاین افسانه را	خط بکش زیرا دروغست و خطا	۳۶۰۷/۲ ~
		تا همی گفت آن کلیلهٔ بی زبان	چون سخن نوشد ز دمنهٔ بی بیان	۳۶۱۷/۲ ~
	پ	مادر یحیی به مریم درنهفت	پیشتر از وضع حمل خود بگفت	۳۶۰۲/۲ ~
		کشتن این مرد بر دست حکیم	نی پی امّید بود و نی ز بیم	۲۲۲/۱ ~
		بود شاهی در زمانی پیش ازین	ملک دنیا بودش وهم ملک دین	۳۶/۱ ~
		شاهنامه یا کلیله پیش تو	همچنان باشد که قرآن از عُتو	
		فرق آنگه باشد از حق و مجاز	که کند کُحل عنایت چشم باز	۳۴۶۳-۴/۴
۷۹	ب	روستایی گاو در آخُر ببست	شیرگاوش خورد و برجایش نشست	۵۰۳/۲ ~
		اشتر و گاو وقچی در پیش راه	یافتند اندر روش بندی گیاه	۲۴۵۷/۶ ~
	پ	اینچنین گستاخ زان می خاردم	کو درین شب گاو می پنداردم	۵۰۷/۲
	ح	خود همه کس داند ای جان پدر	که نباشم از شما من خردتر	۲۴۸۲/۶
	خ	که اکابر را مقدم داشتن	آمدست از مصطفی اندر سنن	۲۴۶۰/۶ ~
۸۰	الف	آن یکی مرغی گرفت از مکر و دام	مرغ او را گفت ای خواجهٔ همام	۲۲۴۵/۴ ~
	ب	برگذشته حسرت آوردن خطاست	بازناید رفته یاد آن هباست	۲۲۴۴/۴

	پ	من نیم خودسه درمسنگ ای اسد	ده درمسنگ اندرونم چون بود	۲۲۶۱/۴
		پند گفتن با جهول خوابناک	تخم افکندن بود در شوره‌خاک	۲۲۶۴/۴
۸۱	ب	بود لقمان پیش خواجهٔ خویشتن	در میان بندگانش خوارتن	۳۵۸۴/۱ ~
		چونکه لقمان رادرآمد قی زناف	می برآمد از درونش آب صاف	۳۵۹۷/۱
	پ	آن شغال رنگ‌رنگ آمد نهفت	بر بناگوش ملامتگر بگفت	۷۶۶/۳ ~
		بانگ طاوسان کنی گفتا که لا	پس نئی طاوس خواجه بوالعلا	۷۷۶/۳
	ت	از قضا موشی و چغزی باوفا	برلب جو گشته بودند آشنا	۲۶۳۲/۶ ~
		که درآن دم که ببرّی زین معین	مبتلا گردی توبابئس القرین	۲۶۳۱/۶
	ث	ای فغان ازیارناجنس ای فغان	همنشین نیک جویید ای مهان	۲۹۵۰/۶
	ج	یک حکایت بشنو ازتاریخ گوی	تابری زین راز سر پوشیده بوی	۹۷۶/۳ ~
۸۲	ب	بود بازرگان واوراطوطیی	در قفس محبوس زیبا طوطیی	۱۵۴۷/۱ ~
		یعنی ای مطرب شده باعام‌وخاص	مرده‌شو چون‌من که‌تایابی خلاص	۱۸۳۲/۱ ~
	ت	شیر و گرگ وروبهی بهرشکار	رفته بودند ازطلب درکوهسار	۳۰۱۳/۱ ~
		گفت چون‌درعشق ماگشتی گرو	هر سه را برگیروبستان وبرو	۳۱۱۰/۱
	ث	امت مرحومه زین روخواندمان	آن رسول حق وصادق دربیان	۳۱۲۰/۱
۸۳	الف	نه چنان بازیست کوازشه گریخت	سوی آن کمپیر کومی آردبیخت	۳۲۳/۲ ~
		باز اسپیدی به کمپیری دهی	او ببرّد ناخنش بهربهی	۲۶۲۸/۴ ~
	ب	باز می مالیدپَربردست شاه	بی زبان می گفت من کردم گناه	۳۳۴/۲
	پ	که کجابودست مادرکه‌ترا	ناخنان زین سان درازست ای کیا	۲۶۳۰/۴
		که چنین تتماج پخته بهرتو	تو تکبر می نمایی و عُتو	۲۶۳۳/۴
	ت	گفت باهامان مگر این رازرا	کور کمپیری چه داند بازرا	۲۶۲۷/۴
		مهرجاهل راچنین دان ای رفیق	کژ رود جاهل همیشه درطریق	۳۲۸/۲
	ث	پشه آمد از حدیقه وزگیاه	وز سلیمان گشت پشه دادخواه	۴۶۲۴/۳ ~
		گفت پشه داد من ازدستِ باد	کو دو دست ظلم برمابرگشاد	۴۶۴۴/۳
		اوچو آمد من کجا یابم قرار	کو برآرد ازنهاد من دمار	۴۶۵۷/۳
۸۴	ب	اژدهایی خرس رادرمی کشید	شیرمردی رفت و فریادش رسید	۱۹۳۲/۲ ~
		سنگ روی خفته راخشخاش کرد	این مثَل برجملهٔ عالم فاش کرد	۲۱۲۹/۲
	پ	چونکه در سبزه ببینی دنبه را	دام باشد این ندانی توچرا	۲۷۲۲/۲ ~
	ت	زان ندانی کت‌زدانش دور کرد	میل دنبه چشم وعقلت کور کرد	۲۷۲۳/۲
		رفت مرغی در میان مرغزار	بود آنجا دام از بهر شکار	۴۳۵/۶ ~

		گفت اورا کیستی تو سبز پوش	در بیابان درمیان این وحوش	۴۳۹/۶ ~
		مرغ گفتش خواجه درخلوت مه ایست	دین احمد را ترهّب نیک نیست	۴۷۸/۶ ~
		بعد ازان گفتش که گندم آنِ کیست	گفت امانت از یتیم بی وصیست	۵۲۶/۶ ~
		گفت آن مرغ این سزای او بوَد	که فسون زاهدان را بشنوَد	۵۵۷/۶
		گفت زاهد نه سزای آن نشاف	کو خورد مال یتیمان ازگزاف	۵۵۰/۶ ~
	ث	پرّ خودمی کند طاوسی به دشت	یک حکیمی رفته بودآنجا به گشت	۵۳۶/۵ ~
	ج	موشکی در کف مهار اشتری	دربربود وشد روان اوازمری	۳۴۳۶/۲ ~
		گفت مورتست ومارااژدهاست	که ززانو تابه زانو فرقهاست	۳۴۴۶/۲
	چ	گفت استرباشترکای خوش رفیق	در فرازوشیب ودرراه دقیق	۱۷۴۶/۳ ~
		اشتری را دید روزی استری	چونکه با اوجمع شد درآخُری	۳۳۷۷/۴ ~
۸۵	الف	آهوی را کرد صیادی شکار	اندر آخُر کردش آن بی زینهار	۸۳۳/۵ ~
		لیک آن را کی شنَوَد صاحب مشام	بر خر سرگین پرست آن شد حرام	۹۲۳/۵
	ب	باز آن باشد که باز آید به شاه	باز کورست آنکه شد گم کرده راه	۱۱۳۱/۲ ~
		ولوله افتاد در جغدان که ها	باز آمد تا بگیرد جای ما	۱۱۳۶/۲
		در من آویزید تا نازان شوید	گرچه جغدانید شهبازان شوید	
		آنکه باشد با چنان شاهی حبیب	هر کجا افتد چرا باشد غریب	
		هر که باشد شاه دردش را دوا	گر چو نی نالد نباشد بی نوا	
		مالک ملکم نیَم من طبل خوار	طبلِ بازم می زند شه ازکنار	
		طبلِ باز من ندای اِرجِعی	حق گواه من به رغم مدعی	
		من نیَم جنس شهنشه دورازو	لیک دارم درتجلی نورازو	۱۱۶۵-۷۰/۲
	پ	بود سقایی مرورایک خری	گشته از محنت دوتا چون چنبری	۲۳۶۱/۵ ~
		می شکافیدند تن هاشان به نیش	تا برون آرند پیکانها زریش	۲۳۷۹/۵
		زان نوا بیزارم وزان زخم زشت	هرکه خواهد عافیت دنیا بهشت	۲۳۸۱/۵
	ت	مور بردانه بدان لرزان شود	که زخرمنهای خوش اعمی بود	۸۰۶/۶ ~
		تو زخرمنهای ما آن دیده‌یی	که درآن دانه بجان پیچیده‌یی	۸۰۹/۶
۸۶	ب	نیست سوزن راسررشته دوتا	چونکه یکتایی درین سوزن درآ	
		رشته را باشد به سوزن ارتباط	نیست درخور با جَمَل سَمُّ الخیاط	
		کی شود باریک هستی جَمَل	جز به مقراض ریاضات وعمل	۳۰۶۴-۶/۱
		رشته راباشد به سوزن ارتباط	نیست درخور با جمل سَمُّ الخیاط	۳۰۶۵/۱
	پ	هر که بر شمع خدا آرد پفو	شمع کی میرد بسوزد پوز او	۲۰۱۲/۶
		برق خندد برکه می خندد بگو	بر کسی که دل نهد بر نور او	۱۵۴۳/۲ ~
		بر کف دریا فرس را راندن	نامه‌یی در نور برقی خواندن	۱۵۴۶/۲

شماره		مصراع اول	مصراع دوم	نشانی
	ت	آنچنان دلها که بُدشان ما و من	نعتشان شد بل أشَدُّ قسوةً	۱۵۳۶/۵
	ث	یستوی الاعمی لدیکم والبصیر	فی المقام والنزول والمسیر	۱۷۵۵/۳
۸۷	الف	شد درخت کژ مقوَّم حق نما	اصلُهُ ثابت و فرعُه فی السّما	۳۵۷۴/٤
		هر درختی شاخ بر سدره زده	سدره چبوَد از خلا بیرون شده	
		بیخ هر یک رفته در قعر زمین	زیرتر از گاو و ماهی بدیقین	
		بیخشان از شاخ خندان روی‌تر	عقل از ان اشکالشان زیر و زبر	۲۰۰۵-۷/۳
		هست سرّ مرد چون بیخ درخت	زان بروید برگهاش از چوب سخت	
		درخور آن بیخ رُسته برگها	در درخت و درنفوس و درنُهی	
		بر فلک پرهاست زاشجار وفا	اصلُها ثابت و فرعُه فی السّما	۴۳۸۶-۸/۳
	ب	چشم حس اسبست ونورحق سوار	بی سواره اسب خود ناید به کار	۱۲۸۶/۲
		نورحس را نورحق تزیین بود	معنی نور علی نور این بود	۱۲۹۳/۲
	پ	علمهای اهل دل حمّالشان	علمهای اهل تن احمالشان	۳۴۴۶/۱ ~
۸۸	ب	علم را دو پَر گمان رایک پَرست	ناقص آمد ظن به پرواز ابترست	۱۵۱۰/۳ ~
		در روش یمشی مکبّاً خودچرا	چون همی شاید شدن دراستوا	۲۶۱۰/۶
	ت	با زبان شَطْأَهُ شکر خدا	می سراید هر برو برگی جدا	۱۳۴۴/۱
	ث	بازآن جان چونکه محو عشق گشت	یعجب الزّرّاع آمد بعد کشت	۳۱۶۸/۱
۸۹	ت	هر صحابی دید زان مسجد عیان	واقعه تاشد یقینشان سرّ آن	۲۹۰۶/۲ ~
		حکمت قرآن چو ضالّهٔ مؤمنست	هرکسی در ضالّهٔ خود موقنست	۲۹۱۰/۲
	ث	اشتری گم کردی وجستیش چُست	چون بیابی چون ندانی کان تست	۲۹۱۱/۲
	ج	ضاله چبوَد ناقه‌یی گم کرده‌ای	ازکفت بگریخته در پرده‌یی	۲۹۱۲/۲ ~
		اشتری گم کرده‌ای ای معتمد	هر کسی زاشتر نشانت می دهد	۲۹۷۳/۲ ~
	چ	آن دو اشتر نیست آن یک اشترست	تنگ آمد ظرف معنی بس پُرست	۳۰۱۲/۲
	ح	زانکه حکمت همچو ناقهٔ ضالّه‌ست	همچو دلّالان شهان را دالّه‌ست	۱۶۶۹/۲ ~
		او چه می بیند درو این شور چیست	اونداند کان نشان وصل کیست	۱۷۰۰/۲
۹۰	الف	دو زمانه مر ترا سه همرهند	آن یکی وافی واین دوغدرمند	۱۰۴۵/۵ ~
		پس پیمبر گفت بهراین طریق	باوفاتر از عمل نبود رفیق	۱۰۵۱/۵ عنوان
	پ	همچنان دنیا که حُلْم نایمست	خفته پندارد که این خود دایمست	۳۶۵۴/٤
		این جهان را که بصورت قایمست	گفت پیغمبر که حُلْم نایمست	۱۱۳۳/۳
	ت	تابرآید ناگهان صبح اجل	وارهد از ظلمت ظنّ و دغل	۳۶۵۵/٤

		خنده‌اش گیرد ازآن غمهای خویش	چون ببیند مستقرّ و جای خویش	۳۶۵۶/۴
	ث	ای دریده پوستین یوسفان	گرگ برخیزی ازین خواب گران	۳۶۶۲/۴
۹۱	الف	چینیان گفتند ما نقاش‌تر	رومیان گفتند ما را کرّ و فر	۳۴۶۶/۱ ~
	ت	نیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها	پاک ازآزوحرص وبخل وکینه‌ها	۳۴۸۴/۱
		نقش و قشر علم را بگذاشتند	رایت عین‌الیقین افراشتند	۳۴۹۳/۱
۹۲	ب	همچوآن شخص درشت خوش سخن	در میان ره نشاند اوخاربن	۱۲۲۷/۲ ~
		توکه می گویی که فردا این بدان	که به هر روزی که می‌آید زمان	
		آن درخت بد جوانتر می شود	وین کننده پیر و مضطر می شود	۱۲۳۵-۶/۲
		او جوانتر می شود تو پیرتر	زودباش و روزگار خود مبر	۱۲۳۹/۲
	ت	یا تبر برگیر ومردانه بزن	توعلی وار این در خیبر بکن	
		یابه گلبن وصل کن این خار را	وصل کن بانار نوریار را	۱۲۶۴ - ۵/۲
		عروة الوثقی است این ترک هوا	برکشد این شاخ جان رابرسما	۱۲۷۴/۲
۹۳	الف	پیل اندر خانهٔ تاریک بود	عرضه را آورده بودندش هنود	۱۲۵۹/۳ ~
	ب	از نظرگاهست ای مغز وجود	اختلاف مؤمن و گبر و جهود	۱۲۵۸/۳
		آن یکی را کف چوبر پایش بسود	گفت شکل پیل دیدم چون عمود	۱۲۶۴/۳
	پ	در کف هر کس اگر شمعی بُدی	اختلاف از گفتشان بیرون شدی	۱۲۶۸/۳
۹۴	پ	آن مگس بر برگ کاه و بول خر	همچو کشتیبان همی افراشت سر	۱۰۸۲/۱
	ت	آن مگس نبود کش این عبرت بود	روح او نی درخور صورت بود	۱۰۹۰/۱
۹۵	الف	سگ زمستان جمع گردد استخوانش	زخم سرما خُرد گرداند چنانش	۲۸۸۵/۳ ~
	ت	گوید او چون زفت بیند خویش را	در کدامین خانه گنجم ای کیا	۲۸۸۹/۳
		چون بشد درد وشدت آن حرص زفت	همچو سگ سودای خانه ازتورفت	۲۸۹۴/۳
	ث	بنگر اندر نخّودی در دیگ چون	می جهد بالا چوشد زآتش زبون	۴۱۵۹/۳ ~
	چ	تو درین جوشش چومعمار منی	کفچلیزم زن که بس خوش می زنی	۴۱۹۸/۳
۹۶	ب	مورکی بر کاغذی دیداوقلم	گفت با موری دگر این رازهم	۳۷۲۱/۴ ~
		بیخبر بوداوکه آن عقل وفؤاد	بی زتقلیب خدا باشد جماد	۳۷۲۸/۴
		یک زمان ازوی عنایت برکند	عقل زیرک ابلهی ها می کند	۳۷۲۹/۴

۹۷	الف	مرغکی اندر شکار کرم بود	گربه فرصت یافت او را در ربود	۷۱۹/۵ ~
	ب	هر خیالی را خیالی می‌خورد	فکر آن فکر دگر را می‌چرد	۷۲۹/۵
	پ	یک جزیره سبز هست اندر جهان	اندرو گاویست تنها خوش دهان	۲۸۵۵/۵ ~
	ت	نفْسْ آن گاوست وآن دشت این جهان	کو همی لاغر شود از خوف نان	۲۸۶۶/۵
	ث	آن بز کوهی بر آن کوه بلند	بر دود از بهر خوردی بی گزند	۸۰۸/۳ ~
	ج	آن هزاران گز دوگز بنمایدش	تا ز مستی میل جستن آیدش	۸۱۳/۳
		باشد اغلب صید این بز همچنین	ورنه چالاکست وچست وخصمْ بین	۸۱۷/۳
۹۸	الف	تخم بطی گر چه مرغ خانگی	زیر پر خویش کردت دایگی	۳۷۶۶/۲
	پ	تو بطی بر خشک و بر تر زنده‌یی	نی چو مرغ خانه، خانه گنده‌یی	۳۷۷۲/۲
	ت	ما همه مرغابیانیم ای غلام	بحر می داند زبان ما تمام	۳۷۷۹/۲
	ث	آنکه فرمودست او اندر خطاب	کُرّه و مادر همی خوردند آب	۴۲۹۲/۳ ~
	ج	آن خداوندان که ره طی کرده‌اند	گوش فا بانگ سگان کی کرده‌اند	۴۳۲۰/۳
۹۹	پ	آن یکی نحوی به کشتی درنشست	رو به کشتیبان نهاد آن خودپرست	۲۸۳۵/۱ ~
		بود گبری در زمان بایزید	گفت اورا یک مسلمان سعید	۳۳۵۶/۵ ~
		گفت بهلول آن یکی درویش را	چونی ای درویش واقف کن مرا	۱۸۸۴/۳ ~
		رفت موسی بر طریق نیستی	گفت فرعونش بگو تو کیستی	۲۳۰۸/۴ ~
۱۰۰	الف	طایفهٔ نخچیر در وادی **خوش**	بوده‌اند از شیر اندر **کشمکش**	۹۰۰/۱ ~
۱۰۲	الف	در حَذَرْ شوریدن شور و شرست	رو توکل کن توکل بهترست	۹۰۹/۱
		رمز الکاسب حبیب الله شنو	از توکل در سبب کاهل مشو	۹۱۴/۱
		گفت پیغمبر به آواز بلند	با توکل زانوی اشتر ببند	۹۱۳/۱
	پ	خواجه چون بیلی به دست بنده داد	بی زبان معلوم شد اورا مراد	۹۳۲/۱
		جبر تو خفتن بود در ره مخسب	تا ببینی آن در و درگه مخسب	۹۴۰/۱
	ت	زادمردی چاشتگاهی در رسید	در سرا عدل سلیمان در دوید	۹۵۶/۱ ~
	ث	تا قضا پاسخ زدن نبود جهاد	زانکه این را هم قضا بر ما نهاد	۹۷۶/۱
		چیست دنیا از خدا غافل بدن	نی قماش و نقره و میزان و زن	۹۸۳/۱
	ج	سوی نخچیران دوید آن شیرگیر	کابشروا یا قوم إذ جاء البشیر	۱۳۵۳/۱ ~
		چون به خرگوش آمد این ساغر به دور	بانگ زد خرگوش آخر چند جور	۹۹۷/۱ ~
		چون رسید او پیشتر نزدیک صف	بانگ برزد شیر های ای ناخلف	۱۱۵۳/۱ ~
۱۰۳	الف	تا عمر آمد ز قیصر یک رسول	در مدینه از بیابان نغول	۱۰۹۰/۱ ~

	ای شهان کشتیم ما خصم برون	ماند خصمی زو بتر در اندرون	۱۳۷۳/۱ ~
	گفت کو قصر خلیفه ای حشم	تا من اسب و رخت را آنجا کشم	۱۳۹۱/۱ ~
ب	چون عمر اغیار رو را یار یافت	جان او را طالب اسرار یافت	۱۴۴۳/۱
	هیبتی زان خفته آمد بر رسول	حالتی خوش کرد در جانش نزول	۱۴۱۶/۱ ~
پ	آن رسول ازخود بشد زین یک دو جاد	نی رسالت یاد ماندش نه پیام	۲۵۲۹/۱ ~
ت	مرغ بی اندازه چون شد در قفص	گفت حق بر جان فسون خواند و قصص	۱۴۴۷/۱ ~
	در تردد هر که او آشفته است	حق به گوش او معما گفته است	۱۴۵۶/۱ ~
	این معیّت با حقست و جبر نیست	این تجلّی مهست این ابر نیست	۱۴۶۴/۱ ~
ث	گفت یا عُمَر چه حکمت بود و سِر	حبس آن صافی درین جای کدر	۱۵۱۵/۱ ~
	آنکه از وی فایده زاییده شد	چون نبیند آنچه مارا دیده شد	
	صدهزاران فایده‌ست وهریکی	صدهزاران پیش آن یک اندکی	
	آن دَم نطقت که جُزوِجُزوهاست	فایده شد کُلِّ کل خالی چراست	
	تو که جزوی کارتو با فایده‌ست	پس چرا در طعن کل آری تودست	
	گفت راگر فایده نبود مگو	ور بود هِل اعتراض وشکرجو	۲۴/۱ -۱۵۲۰
۱۰۴ ب	پادشاهی دوغلام ارزان خرید	بایکی زان دوسخن گفت وشنید	۸۴۳/۲
	پس بدان که صورت خوب ونکو	باخصال بد نیرزد یک تَسو	۱۹/۲- ۱۰۱۸
	وربود صورت حقیر وناپذیر	گر بود خلقش نکو در پاش میر	
پ	باشد اودرمن ببیند عیبها	من نبینم در وجود خودشها	۸۸۰/۲
	گفت نه والله وبالـلّهِ العظیم	مالک المُلک وبه رحمن ورحیم	۹۰۵/۲ ~
	توچه داری و چه حاصل کرده‌ای	از تگ دریا چه دُر آورده‌ای	۹۳۹/۲ ~
ت	شاه بااو درسخن اینجا رسید	تابدید از وی نشانی ناپدید	
	گر بدید آن شاهِ جویا دورنیست	لیک مارا ذکر آن دستور نیست	۴/۲- ۱۰۰۳
	گفت دانستم ترا از وی بدان	ازتوجان گنده‌ست وزیارت دهان	۱۰۱۵/۲
ث	آن یکی می گفت خواهم عاقلی	مشورت آرم بدو درمشکلی	۳۳۳۸/۲ ~
	گفت روزین حلقه کاین درباز نیست	بازگرد امروز روز راز نیست	۳۳۸۵/۲
ج	تاترا اسبم نپراند لگد	که بیفتی برنخیزی تاابد	۲۴۰۸/۲
	چون زشوی اولش کودک بود	مِهر و کُلّ خاطرش آنجا رود	۲۴۱۳/۲
چ	گفت این اوباش رایی می زنند	تادرین شهر خودم قاضی کنند	۲۴۲۰/۲
۱۰۵ ب	آن یکی یک شیخ را تهمت نهاد	کو بَدست ونیست بر راه رشاد	۳۳۰۳/۲ ~
	ورکه باورنیستت خیزامشبان	تاببینی فسق شیخت را عیان	۳۴۰۰/۲

پ	سجده گاهم را ازان رو لطف حق	پاک گردانید تا هفتم طبق	۳٤۲۸/۲
ت	صوفیان بر صوفیی شنعه زدند	پیش شیخ خانقاهی آمدند	۳۵۰٦/۲ ~
ث	در خبر خَیرُالأُمور اَوساطُها	نافع آمد زاعتدال اَخْلاطها	۳۵۱۲/۲
	شیخ روآورد سوی آن فقیر	که زهرحالی که هست اوساط گیر	۳۵۱۱/۲
ج	مر سؤال شیخ را داد اوجواب	چون جوابات خَضِر خوب وصواب	۳۵۲۷/۲
	گفت راه اوسط ارچه حکمتست	لیک اوسط نیز هم با نسبتست	۳۵۳۱/۲

۱۰٦ الف	تو نخواندی قصهٔ اهل سبا	یا بخواندی و ندیدی جز صدا	۲۸۲/۳ ~
	یادم آمد قصهٔ اهل سبا	کزدم احمق صباشان شد وبا	۲٦۰۰/۳ ~
پ	چون شما دردام این آب وگلید	کی شما صیّاد سیمرغ دلید	۲۷۱۲/۳
	چون طبیبان را نگه دارید دل	خود ببینید وشوید از خود خجل	
	دفع این کوری به‌دست خلق نیست	لیک اکرام طبیبان از هُدیست	
	این طبیبان رابجان بنده شوید	تا به مشک و عنبر آگنده شوید	۲/۳– ۲۷۳۰
ت	قوم گفتند این همه زرقست ومکر	کی خدا نایب کند اززیدوبکر	۲۷۳۳/۳
	هر رسول شاه باید جنس او	آب و گِل کوخالق افلاک کو	۲۷۳٤/۳
	ما نه زان پیلان گولیم ای گروه	کاضطراب ماه آردمان شِکوه	۲۷۵۲/۳
ث	کی رسدتان این مثلها ساختن	سوی آن درگاه پاک انداختن	۲۷۸۵/۳ ~
	سرّ آن خرگوش دان دیو فضول	که بپیش نفس تو آمد رسول	۲۸۰٦/۳
	قوم گفتند ای گروه این رنج ما	نیست زان رنجی که بپذیرد دوا	۲۹۱۷/۳
ج	قوم گفتند ار شما سعد خودیت	نحس ماییدو ضدیت ومرتدیت	۲۹٤۸/۳
	جان ما فارغ بُد از اندیشه‌ها	درغم افگندید مارا وعنا	۲۹٤۹/۳
	در مثال قصه و فال شماست	درغم انگیزی شما را مشتهاست	۲۹۵٤/۳
چ	ای که نصح ناصحان را نشنوی	فال بد باتست هرجا می روی	۲۹٦۹/۳
	انبیا گفتند باخاطر که چند	می دهیم این را وآن راوعظ و پند	۳۰۷۷/۳ ~
	نفس اول راند بر نفس دوم	ماهی ازسرگنده باشد نی زدُم	۳۰۸۰/۳

۱۰۷ الف	گفت بهلول آن یکی درویش را	چونی ای درویش واقف کن مرا	۱۸۸٤/۳ ~
ب	گفت چون باشد کسی که جاودان	بر مراد او رود کار جهان	۱۸۸۵/۳
	سیل و جوها بر مراد او روند	اختران زان‌سان که خواهد آن‌شوند	۱۸۸٦/۳ ~
ت	آن زنی هرسال زاییدی پسر	بیش ازشش مه نبودی عُمْروَر	۳۳۹۹/۳ ~

۱۰۸ الف	بود شاهی درزمانی پیش ازین	مُلکِ دنیا بودش و هم ملک دین	۳٦/۱ ~

	حاش لله این حکایت نیست هین	نقد حال ما و تست این خوش ببین	۲۹۰۰/۱
	این حکایت را که نقد وقت ماست	گرتمامش می کنی اینجا رواست	۳۷/٤
ب	یک جوانی بر زنی مجنون بُدست	می ندادش روزگار وصل دست	٤٧٤۹/۳ ~
	جست از بیم عسس شب او به باغ	یار خودرایافت چون شمع وچراغ	٤٨٠٤/۳
	چونکه تنهااش بدیدآن ساده‌مرد	زود او قصد کنار وبوسه کرد	۱۲۰/٤
پ	کس نمی جنبد درین جاجز که باد	کیست حاضر کیست مانع زین گشاد	۱۲۳/٤
	باد را دیدی که می جنبد بدان	باد جنبانیست اینجا باذران	۱۲۵/٤
	که زهر ناشسته‌رویی گپ زنی	شرم داری و زخدای خویش نی	۲۱٤/٤
	غورهٔ توسنگ بسته کزسقام	غوره‌ها اکنون مویزند وتوخام	۳۰۵/٤
ت	کی رسد همچون توی راکزمنی	امتحان همچومن یاری کنی	۳۵۲/٤
۱۰۹ الف	وهم مرفرعون عالم‌سوز را	عقل مرموسی جان‌افروز را	۲۳۰۷/٤
	این محک قرآن وحال انبیا	چون محک مرقلب را گوید بیا	
	تا ببینی خویش را زآسیب من	که نئی اهل فرازوشیب من	۲۳۰٤ - ۵/٤
	بندهٔ فرعون وبندهٔ بندگانش	که ازو پرورد اول جسم وجانش	
	بندهٔ یاغیِّ طاغیِّ ظلوم	زین وطن بگریخته از فعل شوم	
	خونی و غداری وحق ناشناس	هم برین اوصاف خود می کن قیاس	۲۳۲۰-۲۲/٤
	سجدهٔ خلق از زن وازطفل ومرد	زد دل فرعون را رنجور کرد	۱۵۵۵/۳
	گفت حاشا که بود باآن ملیک	در خداوندی کسی دیگر شریک	۲۳۲٤/٤ ~
	گفت اینهارا بهل بی هیچ شک	این بود حق من و نان‌ونمک	۲۳۳٦/٤ ~
پ	گر بکشتم من عوانی را بسهو	نه برای نفس کشتم نه بلهو	۲۳۳۰/٤
	من سگی کشتم تومُرسَل زادگان	صدهزارن طفل بی جرم وزیان	۲۳۳۲/٤
	حمله بردند اسپه جسمانیان	جانب قلعه و دزِ روحانیان	۲٤٤۱/٤
	شاخ تیزت بس جگرها را که خست	نک عصاام شاخ شوخت را شکست	۲٤٤۰/٤
ت	من به جادویان چه مانم ای جُنُب	که زجانم نور می گیرد کتب	۲۳٦٤/٤ ~
	هر کرا افعال دام ودَد بود	بر کریمانش گمان بد بود	۲۳٦۷/٤ ~
	توکه فرعونی همه مکری وزرق	مر مرا ازخود نمی دانی تو فرق	۲۳۹٦/٤
	با کمال تیرگی حق واقعات	می نمودت تا روی راه نجات	۲٤۸٦/٤
	هین مکن زین‌پس فراگیر احتراز	که زبخشایش درِ توبه‌ست باز	۲۵۰۳/٤
	هین غنیمت دار دربازست زود	رخت آنجا کش به کوری حسود	۲۵۰۸/٤
ث	هین زمن بپذیر یک چیز وبیار	پس زمن بستان عوض آن‌را چهار	۲۵۰۹/٤ ~
	که برو کُتّاب تامُرغت خرم	یا مویز وجَوز و فُستُق آورم	۲۵۷۸/٤

	چونکه با کودک سرو کارم فتاد	هم زبان کودکان باید گشاد	۲۵۷۷/٤
	گفت موسی لطف بنمودیم وجود	خود خداوندیت را روزی نبود	۲۷۷٦/٤
۱۱۰ الف	دی یکی می گفت عالم حادثست	فانیّست این چرخ و حقش وارثست	۲۸۳۳/٤ ~
ج	مرمغی را گفت مردی کای فلان	هین مسلمان شو بباش ازمؤمنان	۲۹۱۲/۵
	چون خدامی خواست ازمن صدقِ‌زفت	خواست اوچه سود چون پیشش نرفت	۲۹۱۸/۵
چ	گفت مؤمن بشنو ای جبری خطاب	آن خود گفتی نک آوردم جواب	۲۹٦۳/۵ ~
	اختیاری هست ما را بی گمان	حس را منکر نتانی شد عیان	۲۹٦۷/۵
	در خرد جبر از قدر رسواترست	زانکه جبری حس خودرامنکرست	۳۰۰۹/۵
	احتمال عجز ازحق راندی	جاهل و گیج وسفیهش خواندی	۳۰۳۲/۵ ~
	درک وجدانی به جای حس بود	هر دو دریک جدول ای عم می رود	۳۰۲۲/۵ ~
	کافر جبری جواب آغاز کرد	که ازان حیران شد آن منطیق مرد	۳۲۱۰/۵
	همچنین بحثست تاحشر بَشَر	در میان جبری و اهل قدَر	۳۲۱٤/۵ ~
	عشق بُرّد بحث رااي جان وبس	کو زگفت وگو شود فریادرس	۳۲٤۰/۵
۱۱۱ الف	گفت قاضی ثَبِّتِ العَرش ای پسر	تابرو نقشی کنم ازخیر وشر	۱۵۳٤/٦ ~
	آن یکی رنجور شد سوی طبیب	گفت نبضم را فروبین ای لبیب	۱۲۹۳/٦ ~
	این ندانی که پی من چه کَنی	هم درآن چه عاقبت خودافگنی	۱۵۷۰/٦
	این دلم باغست و چشمم ابروَش	ابر گرید باغ خندد شادوخوش	۱۵۷۹/٦
ب	وحدتی که دید باچندین هزار	صد هزاران جنبش از عین قرار	۱٦۱۲/٦
پ	بی چگونه بین توبُردومات بحر	چون چگونه گنجداندر ذات بحر	۱٦۲۳/٦
	مرترا هر زخم کاید زآسمان	منتظر می باش خلعت بعد ازآن	۱٦۳۸/٦
ت	گفت آن صوفی چه بودی کاین جهان	ابروی رحمت گشادی جاودان	۱٦٤۵/٦
	گفت خیّاطیست نامش پورشُش	اندرین چُستی ودزدی خلق کُش	۱٦۷۳/٦ ~
	اطلس عمرت به مقراض شُهور	بُرده پاره پاره خیّاط غُرور	۱۷۲۰/٦ ~
	آن یکی می شد به ره سوی دکان	پیش ره را بسته دیداواززنان	۱۷۲۷/٦ ~
	بین که بااین جملهٔ تلخیهای او	مردهٔ اویید وناپروای او	۱۷۳۵/٦
ث	گفت صوفی قادرست آن مستعان	که کند سودای مارا بی زیان	۱۷۳۹/٦ ~
	گفت قاضی گرنبودی امرِ مُر	ورنبودی خوب وزشت وسنگ ودُر	۱۷٤۷/٦ ~
	جَوردَوران وهران رنجی که هست	سهلتر ازبُعد حق وغفلتست	۱۷۵٦/٦ ~
۱۱۲ ب	پس بگفتندش که طاوسان جان	جلوه‌ها دارند اندر گلستان	۷۷٤/۳ ~
	همچو کنعان کاشنا می کرد او	که نخواهم کشتی نوح عدو	

هی بیا در کشتیِ بابا نشین تا نگردی غرق طوفان ای مهین ۹/۳- ۱۳۰۸
از کلیم حق بیاموز ای کریم بین چه می گوید زمشتاقی کلیم ۱۹۶۲/۳ ~
که برون آرند آن روز از پگاه سوی میدان بزم وتخت پادشاه ۸۴۶/۳
الصلا ای جملهٔ اِسرائیلیان شاه می خواند شمارا زان مکان ۸۴۷/۳ ~
پ آب گفت آلوده را درمن شتاب گفت آلوده که دارم شرم ازآب ۱۳۶۶/۲ ~
گفت آتش من همانم آتشم اندرآ تا تو ببینی تا بشم ۸۲۹/۱
شد زرنگ و طبع آتش محتشم گوید او من آتشم من آتشم ۱۳۵۰/۲ ~
پس خروش گفت تن زن غم مخور که خدا بدهد عوض زینت دگر ۳۳۱۱/۳ ~
گفت رگهای منند آن کوهها مثل من نبوند در حس و بها ۳۷۱۴/۴ ~
پس بگوید آفتاب ای نارّشید چونکه من غارب شوم آید پدید ۳۲۶۴/۱ ~
ت گفت موسی را یکی مرد جوان که بیاموزم زبان جانوران ۳۲۶۶/۳
ث گر چه گفتی نیست سرّ گفت هست هین به بالاپر، مپر چون جغد پست ۳۶۲۶/۲

۱۱۳ الف نطق آب و نطق خاک ونطق گل هست محسوس حواس اهل دل ۳۲۷۹/۱
مَحرم این هوش جز بیهوش نیست مرزبان را مشتری جزگوش نیست ۱۴/۱
ب یک شه دیگر زنسل آن جهود در هلاک قوم عیسی رو نمود ۷۴۰/۱ ~
طبع من دیگر نگشت و عنصرم تیغ حقّم هم به دستوری بُرم ۸۳۰/۱ ~
باد برتخت سلیمان رفت کژ پس سلیمان گفت بادا کژ مغژ ۱۸۹۷/۴
رفت ذوالقَرنین سوی کوه قاف دید اوراکز زمرّد بود صاف ۳۷۱۱/۴ ~
پ گفت آب این شرم بی من کی رود بی من این آلوده زایل کی شود ۱۳۶۷/۲
هین بیایید ای پلیدان سوی من که گرفت از خوی یزدان خوی من ۲۰۴/۵ ~
خود غرض زین آب جان اولیاست کو غَسول تیرگیهای شماست ۲۲۱/۵
ت خاک گوید خاکِ تن را بازگرد ترک جان کن سوی ماآهمچو گرد ۴۴۲۱/۳
گوید ای اجزای پست فرشیم غربت من تلختر من عرشیم ۴۴۳۵/۳ ~

۱۱۴ الف یک فقیهی ژنده ها درچیده بود درعمامهٔ خویش در پیچیده بود ۱۵۷۸/۴ ~
گفت بنمودم دغل لیکن ترا از نصیحت باز گفتم ماجرا ۱۵۹۳/۴ ~
ب از جهان دوبانگ می آید بضد تا کدامین راتوباشی مستعد ۱۶۲۲/۴
حاضری‌ام هست چون مکروکمین نقش آخر زآینهٔ اول ببین ۱۶۲۸/۴
پ زآتش عاشق ازین‌رو ای صفی می شود دوزخ ضعیف و مُنطفی ۴۶۰۸/۶ ~
گویدش جنّت گذر کن همچوباد ورنه گردد هرچه من دارم کساد ۴۶۱۲/۶
ت غیر نطق وغیر ایما و سجل صدهزاران ترجمان خیزد زدل ۱۲۰۸/۱

۱۱۵ ث	کی رسدتان این مثلها ساختن	سوی آن درگاه پاک انداختن	۲۷۸۵/۳ ~
ج	فرق و اشکالات آیدزین مقال	زانکه نبود مثل این باشد مثال	
	فرقها بیحد بود از شخص شیر	تا به شخص آدمیزاد دلیر	۴۱۹-۲۰/۴
۱۱۶ پ	مرغ بر بالاپران وسایه‌اش	می دود برخاک پرّان مرغ‌وش	۴۱۷/۱ ~
	همچو صیادی که گیرد سایه‌ای	سایه کی گردد ورا سرمایه‌ای	۲۸۰۸/۱ ~
	ضعف سربیند ازان و تن پلید	آه ازان نقش پدید و ناپدید	۴۱۶/۱
ت	ابلهی صیّاد آن سایه شود	می دود چندانکه بیمایه شود	۴۱۸/۱
	سایهٔ مرغی گرفته مردسخت	مرغ حیران گشته برشاخ درخت	
	کاین مدمّغ برکه می خندد عجب	اینت باطل اینت پوسیده سبب	۲۸۰۹ -۱۰/۱
	تیراندازد به سوی سایه‌او	ترکشش خالی شود ازجست‌وجو	۴۲۰/۱
ث	خفته از احوال دنیاروزوشب	چون قلم در پنجهٔ تقلیب رب	۳۹۳/۱
ج	شمّه‌یی زین حال عارف وانمود	خلق را هم خواب حسّی درربود	۳۹۵/۱ ~
	لیک بهر آنکه روزآینده باز	برنهد بر پاش پابند دراز	۴۰۱/۱
	اسب جانها راکندعاری ززین	سرّ النّوم اخوالموتست این	۴۰۰/۱
چ	جان بی معنی درین تن‌بی خلاف	هست همچون تیغ چوبین‌درغلاف	۷۱۲/۱ ~
۱۱۷ الف	آن‌جهان چون‌ذرّه‌ذرّه‌زنده‌اند	نکته دانند و سخن گوینده‌اند	۳۵۹۱/۵ ~
ب	با بُت زنده کسی چون گشت یار	مرده را چون درکشد اندرکنار	۳۵۹۰/۵
	هرکرا گلشن بود بزم ووطن	کی خورد او باده اندرگولخن	۳۵۹۳/۵
پ	این یکی نقشش نشسته درجهان	وان‌دگر نقشش چومه‌درآسمان	
	این دهانش نکته گویان باجلیس	وان دگر باحق به گفتار و انیس	
	گوش ظاهر این سخن را ضبط کن	گوش جانش جاذب اسرار کن	
	چشم ظاهر ضابط حلیهٔ‌بشر	چشم سر حیران مازاغ البصر	
	پای ظاهر در صف مسجد صواف	پای معنی فوق گردون درطواف	۳۶۰۱-۵/۵
۱۱۸ الف	نیست رابنمود هست ومحتشم	هست را بنمود بر شکل عدم	۱۰۲۶/۵ ~
ب	لاجرم سرگشته گشتیم از ضلال	چون حقیقت شد نهان پیداخیال	۱۰۳۴/۵
پ	دیده‌یی کاندر نُعاسی شدپدید	کی تواند جز خیال ونیست دید	۱۰۳۳/۵
۱۱۹ الف	آسمانهاوزمین یک سیب‌دان	کز درخت قدرت حق شدعیان	۱۸۶۹/۴
	جنبش او واشکافد سیب را	برنتابد سیب آن آسیب را	۱۸۷۲/۴
ب	بر دریده جنبش او پرده‌ها	صورتش کرمست و معنی اژدها	۱۸۷۳/۴

	پ	پشّه کی داند که این باغ از کی‌ست	کو بهاران زاد و مرگش در دی‌ست	۲۳۲۱/۲
	ت	کرم کاندر چوب زاید سست حال	کی بداند چوب را وقت نهال	۲۳۲۲/۲
		شکر دانستیم آغاز ترا	انبیا گفتند آن راز ترا	۲۳۱۹/۲
		آدمی داند که خانه حادثست	عنکبوتی نه که در وی عابثست	~ ۲۳۲۰/۲
		وربداند کرم از ماهیّتش	عقل باشد کرم باشد صورتش	۲۳۲۳/۲
	ث	آن مگس بر برگ کاه وبول خر	همچو کشتیبان همی افراشت سر	~ ۱۰۸۲/۱
		عالمش چندان بود کش بینشست	چشم چندین بحر همچند ینشست	۱۰۸۷/۱
		گر مگس تأویل بگذارد به رای	آن مگس را بخت گرداند همای	۱۰۸۹/۱
	ج	بردریده جنبش او پرده‌ها	صورتش کِرمست ومعنی اژدها	۱۸۷۳/٤
۱۲۰	الف	همچو گرمابه که تفسیده بود	تنگ آیی جانت پخسیده شود	~ ۳٥٤٥/۳
		تابرون نایی بنگشاید دلت	پس چه شور آمد فراخی منزلت	۳٥٤۷/۳
	ب	یا که کفش تنگ پوشی ای غوی	در بیابان فراخی می روی	۳٥٤۸/۳
		خواب تو آن کفش بیرون کردنست	که زمانی جانت آزاد ازتنست	۳٥٥۲/۳
	پ	انبیا راتنگ آمد این جهان	چون شهان رفتند اندرلامکان	~ ۳٥۳۸/۳
		خانهٔ تنگ ودرون جان چنگ لوک	کرد ویران تا کند قصر ملوک	۳٥٥٥/۳
	ت	در قِران این جهان با آن جهان	این جهان از شرم می گردد جهان	۲٦/٦
		این عبارت تنگ وقاصر رتبتست	ورنه خس را بااخص چه نسبتست	۲۷/٦
		خُم که از دریا درو راهی شود	پیش او جیحونها زانو زند	۲۳/٦
۱۲۱	الف	شهوت دنیا مثال گلخنست	که ازو حمام تقوی روشنست	۲۳۸/٤
	ب	که تو شش سلّه کشیدی تا به شب	من کشیدم بیست سلّه بی کُرَب	۲٥٥/٤
		اندرایشان حرص بنهاده خدا	تا بود گرمابه گرم و با نوا	۲٤۱/٤
	پ	کرده حق ناموس راصدمن حدید	ای بسی بسته ببیند ناپدید	~ ۳۲٤۰/۱
		مرد را زنبور اگر نیشی زند	نیش آن زنبور ازخود می کند	~ ۳۲٤۹/۱
	ت	بهر این فرمود پیغمبر که من	همچو کشتی ام به طوفان زمن	٥۳۸/٤
		چونکه باشیخی تو دوراززشتیی	روز وشب سیّاری ودر کشتیی	٥٤۰/٤
۱۲۲	ب	واعظی را گفت روزی سایلی	کای تو منبر را سنی تر قایلی	~ ۱۲۹/٦
	ت	بود شاهی شاه رابُد سه پسر	هر سه صاحب فطنت و صاحب نظر	~ ۳٥۸۳/٦
		وای آن مرغی که ناروییده پر	بر پرد براوج وافتد در خطر	~ ٤۰۷٤/٦
		جملهٔ لذات هوا مکرست وزرق	سور تاریکیست گرد نور برق	٤۰۹٤/٦
	ث	درحشایش چون حشیشی اوبپاست	مرغ پندارد که او شاخ گیاست	٤۰۸۰/٦

شماره	حرف	مصراع اول	مصراع دوم	نشانی
	ج	کرده تمساحی دهان خویش باز	گرد دندانهاش کرمان دراز	~ ۴۰۸۲/۶
		از بقیّه خورکه در دندانْش ماند	کرمها رویید وبردندان نشاند	۴۰۸۳/۶
		چون دهان پرشد زمرغ اوناگهان	درکشدشان وفروبندد دهان	~ ۴۰۸۵/۶
	چ	روبه افتد پهن اندر زیرخاک	بر سرخاکش حبوب مکرناک	~ ۴۰۸۸/۶
		تابیاید زاغ غافل سوی آن	پای او گیردبمکر آن مکردان	~ ۴۰۸۹/۶
۱۲۳	ب	دوستی جاهل شیرین سخن	کم شنو کان‌هست چون سمّ کهن	~ ۱۴۳۱/۶
		هین بجه زین مادروتیبای او	سیلی بابابه از حلوای او	۱۴۳۶/۶
	پ	میلها همچون سگان خفته‌اند	اندرایشان خیر و شر بنهفته‌اند	~ ۶۲۶/۵
		تاکه مرداری درآید درمیان	نفخ صور حرص کوبد برسگان	۶۲۸/۵
	ت	ورنباشد صبر پس نادیده به	تیر دور اولیٰ ز مرد بی زره	۶۴۰/۵
۱۲۴	الف	هست مهمانخانه این‌تن ای جوان	هر صباحی ضیف نوآید دوان	~ ۳۶۴۴/۵
	ب	فکر رااى جان به جایِ شخص‌دان	زانکه شخص ازفکر دارد قدروجان	۳۶۷۷/۵
۱۲۵	الف	این بَدی دادن کمال اوست هم	من مثالی گویمت ای محتشم	~ ۲۵۳۶/۲
	ب	پس ازین روکفر وایمان‌شاهدند	برخداوندیش هر دو ساجدند	~ ۲۵۴۳/۳
	پ	همچومرغی کوگشاید بند دام	گاه بندد تاشود درفن تمام	~ ۳۷۳۵/۲
		اوبود محروم ازصحرا و مرج	عمر او اندر گره کاریست خرج	۳۷۳۶/۲
	ت	از نزاع ترک ورومی وعرب	حل نشد اشکال انگور وعنب	۳۷۴۱/۲
	ث	چینیان گفتند مانقاش‌تر	رومیان گفتند ما را کرّوفر	~ ۳۴۶۷/۱
	ج	علم را دوپر گمان رایک پرست	ناقص آمد ظن به پرواز ابترست	~ ۱۵۱۰/۳
		هیچیک ذره نیفتد درخیال	یابه طعن طاعنان رنجورحال	۱۵۲۱/۳
	چ	حبّذا کاریز اصل چیزها	فارغت آرد ازین کاریزها	~ ۳۵۹۶/۶
		آن زمان یک چاه شوری ازدرون	به زصد جیحون شیرین ازبرون	۳۶۰۳/۶
۱۲۶	ب	بشنو الفاظ حکیم پرده‌یی	سرهمانجا نه که باده خورده‌یی	~ ۳۴۲۶/۱
	پ	مست ازمیخانهٔ چون ضال شد	تسخر و بازیچهٔ اطفال شد	~ ۳۴۲۷/۱
		خلق اطفالند جز مست خدا	نیست بالغ جز رهیده ازهوا	۳۴۳۰/۱
	ت	حاملند وخود زجهل افراشته	راکب محمولِ ره پنداشته	۳۴۳۸/۱
	ث	جبرئیلی را براستن بسته‌ای	پروبالش را به صدجا خسته‌ای	~ ۳۹۹/۳
	ج	این‌جهان همچون‌درخت‌ست ای کِرام	ما برو چون میوه‌های نیمخام	~ ۱۲۹۳/۳
		چون بپخت وگشت شیرین لب گزان	سست گیرد شاخه‌ها رابعدازان	۱۲۹۵/۳

	چ	کوهها و بحرها و دشتها	بوستانها باغها و کشتها	۵۰/۳ ~
		او به حکم حال خود منکِر بُدی	زین رسالت مُعرِض وکافر شدی	۶۰/۳
		هیچ درگوش کسی زایشان نرفت	کاین طمع آمد حجاب ژرف وزفت	۶۵/۳
۱۲۷	الف	جان چو موروتن چو دانهٔ گندمی	می کشاند سوبسویش هردمی	۲۹۵۵/۶ ~
		عقل گوید چشم رانیکونگر	دانه هرگز کی رود بی دانه بر	۲۹۶۲/۶
	ب	گر چه درخشکی هزاران رنگهاست	ماهیان را با یبوست جنگهاست	۵۰۳/۱
		کیست ماهی چیست دریا درمثل	تابدان ماند ملک عزّوجل	۵۰۴/۱
	پ	ده چراغ ار حاضر آید درمکان	هریکی باشد بصورت غیرآن	۶۷۸/۱ ~
		نه غلط گفتم که نایب بامنوب	گردو پنداری قبیح آیدنه خوب	۶۷۴/۱ ~
		گرتو صد سیب وصدآبی بشمری	صدنماند یک شود چون بفشری	۶۸۰/۱
۱۲۸	ت	ای دوای نخوت وناموس ما	ای تو افلاطون و جالینوس ما	۲۴/۱
		گفت حقست این ولی ای سیبویه	اِتَّقِ مَن شرّ مَن احسنتْ الیه	۲۶۳/۳
		جمله شان گشته سواره برنیی	کاین براق ماست یا دلدل پیی	۳۴۳۷/۱
		زان نماید ذوالفقاری حربه یی	زان نماید شیرنر چون گربه یی	۲۳۰۰/۲
		گفت دانم کز تجوّع وزخلا	جمع آمد رنجتان زین کربلا	۷۲/۳
		ازمن ارکوه احد واقف بدی	چشمه چشمه ازجبل خون آمدی	۵۱۰/۲
۱۲۹	الف	گفت خدمت آنکه بهر ذلّ نفس	خویش راسازی توچون عباس دبس	۲۶۸۰/۵
		بعدازین کدّ و مذلت جان من	بیست عباسند در انبان من	۲۶۹۷/۵
		حرمت و آب گدایان برده‌ای	این چه عباسیّ زشت آورده‌ای	
		غاشیه بردوش تو عباس دبس	هیچ ملحد رامباد این نفس نحس	۶/۵ - ۲۷۵۵
		شاه ازان اسرار واقف آمده	همچو بوبکر ربابی تن زده	۱۵۷۳/۲
۱۳۰	ب	کودکی در پیش تابوت پدر	زار می نالید و بر می کوفت سر	۳۱۱۶/۲ ~
	پ	روکه نشناسم ترا از من بجِهْ	عارف بی خویشم وبهلول ده	۷۰۰/۳
		آن یکی می گفت خواهم عاقلی	مشورت آرم بدو درمشکلی	۲۳۳۸/۲ ~
		گفت بهلول آن یکی درویش را	چونی ای درویش واقف کن مرا	۱۸۸۴/۳ ~
	ت	بود عبدالغوث همجنس پَری	چون پَری نُه سال در پنهان پَری	۲۹۷۴/۶ ~
		برد همجنسیِ پریانش چنان	که رباید روح را زخم سنان	۲۹۸۰/۶
		جعفر طیّار را پرجاریه ست	جعفر عیّار را پرعاریه ست	۳۵۶۵/۲ ~

١٣١	ب	جوحی هرسالی زدرویشی بفن	روبه زن کردی که ای دلخواه زن	٤٤٤٩/٦ ~
		گفت واللّه نیست یا وَجْهَ‌العرب	درهمه مِلکم وجوه قوت شب	٣١٩٣/٢ ~
	پ	تابـبینند مؤمن و گبروجهود	که درین صندوق جز لعنت نبود	٤٤٨٨/٦
	ث	نوبت من رفت امسال آن قمار	بادگر کس بازدست ازمن بدار	٤٥٦٦/٦
	ج	ازشش و از پنج عارف گشت فرد	محترز گشتست زین شش پنج نرد	٤٥٦٧/٦
١٣٢	الف	امرؤُالقیس از ممالک خشک‌لب	هم کشیدش عشق از خطهٔ عرب	٣٩٨٦/٦ ~
		غیر این دو بس ملوک بیشمار	عشقشان ازملک بربود و تبار	٣٩٩٩/٦
		این بگفتند وروان گشتند زود	هر چه بودای یار من آن لحظه بود	٣٩٨٠/٦
		همچو ابراهیم ادهم ازسریر	عشقشان بی پاوسرکرد و فقیر	٣٩٨٣/٦
		امرؤ القیس از ممالک خشک‌لب	هم کشیدش عشق از خطهٔ عرب	٣٩٨٦/٦
	ت	امرؤُ القیس آمدست اینجابه کد	در شکار عشق خشتی می زند	٣٩٨٨/٦
		فلسفه گفتش بسی و اوخموش	ناگهان واکرد از سر روی پوش	٣٩٩٤/٦
		تا بلاد دور رفتند این دوشه	عشق یک کرّت نکردست این گنه	٣٩٩٧/٦
١٣٣	ب	گفت بادلقک شبی سیّد اجل	قحبه‌یی را خواستی تواز عجل	٢٣٣٣/٢ ~
		گفت نُه مستور صالح خواستم	قحبه گشتند و زغم تن کاستم	٢٣٣٥/٢
	پ	شاه با دلقک همی شطرنج باخت	مات کردش زود خشم شه بتاخت	٣٥٠٧/٥ ~
		کی توان حق گفت جز زیر لحاف	باتو ای خشم‌آور آتش سجاف	٣٥١٥/٥
	ت	سید تهرمذ که آنجا شاه بود	مسخرهٔ او دلقک آگاه بود	٢٥١٠/٦ ~
		من شتابیدم برتو بهرآن	تابگویم که ندارم آن توان	٢٥٤٣/٦
	ث	گفت دلقک ای ملک آهسته‌باش	روی حلم و مغفرت راکم خراش	٢٥٨١/٦ ~
		غلغل وطاق وطرنب وگیرودار	که نمی بینم مرا معذور دار	٢٥٠٩/٦
١٣٤	الف	یک خلیفه بود درایام پیش	کرده حاتم را غلام جود خویش	٢٢٤٤/١
		اژدها یک لقمه کردآن گیج را	سهل باشد خونخوری حجّاج را	١٠٥١/٣
		تاچه کین دارند دایم دیووغول	چون یزیدوشمر باآل رسول	٢٢٠٤/٢
	ب	آن یکی پرسیداشتر را که هی	ازکجا می‌آیی ای اقبال پی	٢٤٤٠/٥ ~
		بازگوید بط را کز آب خیز	تابببینی دشتها را قندریز	٤٣٢/٣
		گفت معشوقی به‌عاشق کای فتی	تو به غربت دیده‌ای بس شهرها	٣٨٠٨/٣
	پ	آن غریبی خانه می جُست ازشتاب	دوستی بردش سوی خانهٔ خراب	٧٣٩/٢
		گفت آری پهلوی یاران بهست	لیک ای جان در«اگر»نتوان نشست	٧٤٢/٢
		کردمردی از سخندانی سؤال	حق وباطل چیست ای نیکومقال	٣٩٠٧/٥

		گوش رابگرفت وگفت این باطلست	چشم حقست ویقینش حاصلست	۳۹۰۸/۵
		آن یکی می خوردنان فخفره	گفت سائل چون بدینستت شره	~ ۲۸۳٤/۵
		گفت جوع از صبر چون دوتاشود	نان جو در پیش من حلوا شود	۲۸۳۵/۵
۱۳۵	الف	یک حکایت بشنواز تاریخگوی	تابری زین راز سر پوشیده بوی	۹۷٦/۳
		مرده بودوزنده گشت اوازشکفت	اژدها برخویش جنبیدن گرفت	۱۰٤۳/۳
		درهزیمت بس خلایق کشته شد	از فتاده کشتگان صدپشته شد	۱۰٤۸/۳
		اژدها یک لقمه کردآن گیج را	سهل باشد خونخوری حَجّاج را	۱۰۵۱/۳
		نفست اژدرهاست اوکی مرده است	ازغم و بی آلتی افسرده است	
		گربیابد آلت فرعون او	که به امراوهمی رفت آب جو	۱۰۵۳-٤/۳
	ب	دزدقهر خواجه کردوزرکشید	اوبدان مشغول خودوالی رسید	~ ٤۵٦۱/۳
		قاهری دزد مقهوریش بود	زانکه قهر او سراو راربود	٤۵٦۳/۳
	ب	گورمی گیرند یارانت به‌دشت	کور می گیری تودرکوی این بَدست	۲۳٦۰/۲
		آن سگی درکو گدای کوردید	حمله می آورد ودلقش می درید	~ ۱۰٤۵/٤
۱۳٦	الف	آنچنانکه کاروانی می رسید	در دهی آمد دری راباز دید	۱۱۳۱/٦
		آن یکی گفت اندرین بَردالعجوز	تابینداریم اینجا چندروز	۱۱۳۲/٦
		بانگ آمد نه بیندازازبرون	وانگهانی اندرآ تو اندرون	۱۱۳۳/٦
	ب	تخم بطّی گرچه مرغ خانگی	زیر پرّ خویش کردت دایگی	~ ۳۷٦٦/۲
	پ	برلب جو بود دیواری بلند	بر سر دیوار تشنهٔ دردمند	۱۱۹۲/۲
		اوزبانگ آب پُر مَی تاعُنق	نشنود بیگانه جز بانگ بُلُق	۱۲۱٤/۲
	ت	در نُغولی بود آب آن‌تشنه‌راند	بردرخت جوز جوزی می فشاند	~ ۷٤۵/٤
		قصدمن آنست کایدبانگِ آب	هم ببینم برسرآب این حباب	۷۵۱/٤
	ث	گفت بادرویش روزی یک خسی	که ترا اینجا نمی ماند کسی	~ ٤۳۳۱/٦
	ج	آنچنانکه گفت مادربچه را	گر خیالی آیدت درشب فرا	٤۹۰۳/٦
	چ	آن یکی زن‌شوی خودرا گفت هی	ای مروت را بیکرَه کرده طی	~ ۱۷۵۸/٦
۱۳۷	الف	خوشترآن باشد که سرّ دلبران	گفته آید درحدیث دیگران	۱۳٦/۱
	پ	سیصدونه سال آن اصحاب کهف	پیششان یک روز بی اندوه‌ولَهف	
		وانگهی بنمودشان یک‌روزهم	که بتن بازآمد ارواح ازعدم	۲۹۳۹-٤۰/۳
	ت	حال عارف این بود بی خواب هم	گفت ایزد هُم رُقودٌ زین مَرَم	۳۹۲/۱
		چاشنیی دان توحال خواب را	پیشِ محمولیِ حال اولیا	۲۱۸٦/۱
		اولیا اصحاب کهفند ای عنود	در قیام و درتقلب هُم رُقود	۲۱۸۷/۱

		مصراع اول	مصراع دوم	مأخذ
		ای بسا اصحاب کهف اندرجهان	پهلوی تو پیش توهست این زمان	
		غـاربـا اوبـاربـا اودرسـرود	مهر بر چشمست وبرگوشت چه سود	۱/٦- ٤٠٥
	ث	هم به تقلیب تونا ذاتَ الیمین	یاسوی ذاتَ الشمال ای ربِّ دین	۲۱۹/٦
		خویش را درخواب کن زین افتکار	سر ز زیرخواب در یقظت برآر	٤٤٦٣/٦ ~
		همچو آن اصحاب کهف ازباغ جود	می چرم اَیقاظ نی بل هُم رُقود	۲۱۷/٦ ~
		گرصدایت بشنواند خیروشر	ذات کُه باشد زهردوبی خبر	۳۱۹۱/۱
	ج	خواب می بینند وآنجاخواب نه	در عدم درمی روند وباب نه	۳۵۵٤/۳
		سیصد و نه سال آن اصحاب کهف	پیششان یک روز بی اندوه ولَهف	۲۹۳۹/۳
		یقظه شان مصروف دقیانوس بود	خوابشان سرمایهٔ ناموس بود	۳۸/۲
۱۳۸	ب	یک شه دیگرزنسل آن جهود	در هلاک قوم عیسی رونمود	۷٤۰/۱ ~
		گرخبرخواهی ازین دیگر خروج	سوره برخوان والسّما ذاتِ البُروج	۷٤۱/۱
	ت	آن جهود سگ ببین چه رای کرد	پهلوی آتش بتی بر پای کرد	۷٦۹/۱ ~
	ث	مادرِ بتهابت نفس شماست	زانکه آن بت مار واین بت اژدهاست	۷۷۲/۱ ~
		خواست تااوسجده آرد پیش بت	بانگ زدآن طفل کانّی لَم اَمُت	۷۸۵/۱ ~
		گفت آتش من همانم آتشم	اندرآ تا توببینی تابشم	۸۲۹/۱ ~
۱۳۹	الف	بودشاهی درجهودان ظلم ساز	دشمن عیسی ونصرانی گداز	۳۲٤/۱
	پ	قوم عیسی رابُدانـدر داروگیر	حاکمانشان ده امیر ودوامیر	٤۵۸/۱
		بعدازان چل روز دیگردربببست	خویش کشت وازوجودخودبرست	٦٦۲/۱
	ت	حرف درویشان بدزدد مردِدون	تابخواند برسلیمی زان فسون	۳۱۹/۱ ~
	ث	گر هزاران دام باشددرقدم	چون توبامایی نباشد هیچ غم	۳۸۷/۱
		همچو شه نادان وغافل بُدوزیر	پنجه می زد باقدیم ناگزیر	۵۲۱/۱
	ج	ماچو چنگیم وتو زخمه می زنی	زاری ازمانی توزاری می کنی	۵۹۸/۱ ~
		من نخواهم شد ازین خلوت برون	زانکه مشغولم به احوال درون	۵۹٤/۱
		گفت حجتهای خود کوته کنید	پندرادرجان ودردل ره کنید	۵۹۱/۱ ~
		گفت هان ای سخرگان گفت وگو	وعظِ گفتار زبان وگوش جو	۵٦۵/۱
		بی حس وبی گوش وبی فکرت شوید	تاخطابِ اِرجِعی رابشنوید	۵٦۸/۱
	چ	ایمن ازشر امیران و وزیر	در پناه نام احمد مستجیر	۷۳۲/۱
۱٤۰	ب	تو نخواندی قصهٔ اهل سبا	یا بخواندی وندیدی جزصدا	
		ازصداآن کوه خودآگاه نیست	سوی معنی هوش کُه را راه نیست	۳/۳ - ۲۸۲
	پ	پس بسا گفتند باعِدبَیْنَنا	شَیْنُنا خیرٌ لنا خُذْزَیْنَنا	۳٦۸/۳

پ	یـادم آمـد قصـهٔ اهـل سـبـا	کزدم احـمـق صباشان شد وبا	۲۶۰۰/۳ ~
	آن سبـا ماند بـه شهـر بس کلان	درفسانه بشنوی از کودکان	۲۶۰۱/۳ ~
ت	مـردم دَه شـهـر مجـمـوع انـدرو	لیک جمله سه تن ناشسته رو	۲۶۰۶/۳
ج	کَرْ امل را دان که مرگ ماشنید	مرگ خود نشنید ونقل خودندید	۲۶۲۸/۳ ~
	گفت کوراینک سپاهی می رسند	من همی بینم که چه قومندوچند	۲۶۱۲/۳
	آن برهنه گفت آوه دامنم	از طمع بُرند ومن ناایمنم	۲۶۱۷/۳
	ای برادر بود اندر ما مضیٰ	شهریی با روستایی آشنا	۲۳۶/۳ ~
چ	سیزده پیغمبر آنجا آمدند	گمرهان راجمله رهبر می شدند	۲۶۶۹/۳
	قوم گفته شکر مارابردغول	ماشدیم از شکر وَزنعمت ملول	
	ماچنان پژمرده گشتیم ازعطا	که نه طاعتمان خوش آید نه خطا	۲۶۷۴ - ۵/۳
ح	نفس اول راند برنفس دوم	ماهی از سرگنده باشد نی زدم	۳۰۸۰/۳ ~
	بل زیان دارد که محرومست وخوار	نوراویابدکه باشدشعله خوار	۳۰۹۰/۳
۱۴۱ الف	همچو هاروت وچو ماروت شهیر	از بَطَر خوردند زهرآلود تیر	۳۳۲۱/۱ ~
ب	هین مباداغیرت آیدازکمین	سرنگون افتید درقعر زمین	۳۴۱۷/۱
پ	آن قیاس حال گردون برزمین	راست ناید فرق دارددرکمین	۳۴۲۵/۱
ت	چون حدیث امتحان رویی نمود	یادم آمد قصهٔ هاروت زود	۷۹۶/۳ ~
ت	مست بودند ازتماشای اله	وز عجایبهای استدراج شاه	۸۰۱/۳
	این بگفتندوقضا می گفت بیست	پیش پاتان دام ناپیدابسیست	۸۳۰/۳
ث	این چنین مستیست زاستدراج حق	تاچه مستیها کند معراج حق	۸۰۲/۳
ج	چون زنی ازکاربدشدروی زرد	مسخ کرداوراخداوزُهره کرد	۵۳۵/۱
	پس ببین کاین مسخ کردن چون بود	پیش آن مسخ این بغایت دون بود	۵۳۹/۱
۱۴۲ الف	بَلعَم باعور راخلق جهان	سُغبه شدمانند عیسیِ زمان	۳۲۹۸/۱ ~
ت	پنجه زدباموسی ازکبروکمال	آنچنان شدکه شنیدستی توحال	۳۳۰۰/۱
	رگ رگست این آب شیرین وآب شور	درخلایق می رود تانفخ صور	۷۴۶/۱
	این دورا مشهور گردانید اله	تا که باشداین دوبرباقی گواه	۳۳۰۲/۱
۱۴۳ الف	صدهزاران طفل بی تلویم را	کشته تا یابدوی ابراهیم را	۴۸۵۰/۶
	کوری اورَست طفل وَحْی کَش	ماندخونهای دگر درگردنش	۴۸۵۳/۶
	از پدر یابید آن ملک ای عجب	تاغرورش داد ظلمات نسب	۴۸۵۴/۶
	رفته سوی آسمان باجلال	باسه کرکس تاکند بامن قتال	۴۸۴۹/۶
ب	حق به عزرائیل می گفت ای نقیب	برکه رحم آمدترا ازهرکئیب	۴۷۹۷/۶

ت	شکراوآن بودای بندهٔ جلیل	که شداونمرودوسوزندهٔ خلیل	۴۸۴۳/۶
۱۴۴ الف	جهد فرعونی چوبی توفیق بود	هر چه اومی دوخت آن تفتیق بود	۸۴۰/۳ ~
	لیک لطفی قهردر پنهان شده	یا که قهری دردل لطف آمده	۱۵۰۷/۳
	گوبیابدآلت فرعون او	که به امراوهمی رفت آب جو	۱۰۵۴/۳
ب	سجدهٔ خلق اززن وازطفل ومرد	زد دل فرعون را رنجور کرد	۱۵۵۵/۳ ~
	روزموسی پیش حق نالان شده	نیمشب فرعون گریان آمده	۲۴۴۸/۱ ~
	وهم مرفرعون عالم سوز را	عقل مرموسی جان افروز را	۲۳۰۷/۴
پ	تابه فرعون آمدندآن ساحران	دادشان تشریفهای بس گران	۱۲۴۵/۳ ~
	تو نتوانی ابروی من ساختن	چون توانی جان من بشناختن	۲۳۲۸/۴ ~
	باکمال تیرگی حق واقعات	می نمودت تا رَوی راه نجات	۲۴۸۶/۴ ~
	هین زمن بپذیریک چیزوبیار	پس زمن بستان عوض آن راچهار	۲۵۰۹/۴ ~
	پیش تواین حالت بددولتست	که دَوادَواوّل وآخر لتست	۲۷۳۹/۴
ت	دوست ازدشمن همی نشناخت او	نردراکورانه کژمی باخت او	۲۷۳۷/۴
	بازگفت اواین سخن باایسیه	گفت جان افشان برین ای دل سیه	۲۵۹۷/۴
ث	خود گرفتست توچون کفتار کور	این گرفتن رانبینی ازغرور	۳۳۶۰/۲
	آن یکی می گفت درعهد شعیب	که خداازمن بسی دیدست عیب	۳۳۶۴/۲ ~
	یک نشان آنکه می گیرم ورا	آنکه طاعت دارد از صوم و دعا	
	وزنماز واززکات وغیرآن	لیک یک ذره ندارد ذوق جان	۳۳۹۲-۳/۲
۱۴۵ الف	قصهٔ اصحاب ضروان خوانده‌ای	پس چرا در حیله جویی مانده‌ای	۴۷۴/۳
	بودمردی صالحی ربّانیی	عقل کامل داشت وپایان دانیی	۱۴۷۳/۵ ~
ب	اللّه اللّه قسم مسکین بعدِ من	وامگیریدش زحرصِ خویشتن	۱۴۸۰/۵
ب	حیله می کردند کژدم نیشِ چند	که برنداز روزی درویش چند	۴۷۵/۳
پ	گرخدا خواهد نگفتند ازبَطَر	پس خدا بنمودشان عجز بشر	
	ترک استثنا مرادم قسوتیست	نی همین گفتن که عارض حالتیست	۴۸-۹/۱
۱۴۶ الف	قوم یونس راچوپیداشدبلا	ابر پرآتش جداشدازسما	۱۶۰۸/۶ ~
	بعدنومیدی وآه ناشگفت	اندک اندک ابرواگشتن گرفت	۱۶۱۵/۵
پ	سیئاتت رامبدّل کردحق	تاهمه طاعت شود آن ماسبَق	۲۲۲۵/۵
ت	بود مردی پیش ازین نامش نصوح	بُد زدَلاّکیِّ زن اورافتوح	۲۲۲۸/۵ ~
	دختران خسروان رازین طریق	خوش همی مالیدومی شست آن عشیق	۲۲۳۴/۵
	پس بجد جستن گرفتندازگزاف	دردهان وگوش واندرهرشکاف	۲۲۵۰/۵

	ث	بعدآن محنت کرابارد گر	پارود سوی خطر اِلاّ که خر	۲۳۲۵/۵
۱۴۷	الف	کندن گوری که کمتر پیشه بود	کی زفکر وحیله واندیشه بود	۱۳۰۱/۴ ~
		دانش پیشه ازین عقل ار بُدی	پیشهٔ بی اوستا حاصل شدی	۱۳۰۰/۴
		دفن کردش پس بپوشیدش به خاک	زاغ از الهام حق بُد عِلمناک	۱۳۰۷/۴
	ب	قابل تعلیم وفهمست این خرد	لیک صاحب وَحی تعلیمش دهد	۱۲۹۷/۴
	پ	گر بدی این فهم مرقابیل را	کی نهادی برسر اوهابیل را	۱۳۰۲/۴
۱۴۸	پ	گرتو پیلی خصم توازتو رمید	نک جزا طیراً ابابیلت رسید	۱۳۱۴/۱
		در ضعیفی تو مرا بابیل گیر	هریکی خصم مراچون پیل گیر	
		قدرفندق افگنم بُندُق حریق	بُندُقم در فعل صدچون منجنیق	۹/۲-۳۴۸
		مرغ بابیلی دوسه سنگ افگند	لشکر زفت حبش را بشکند	۲۵۲۱/۳ ~
		همچنین زآغاز قرآن تاتمام	رفض اسبابست وعلّت والسلام	۲۵۲۵/۳
		جملهٔ قرآن هست درقطع سبب	عزِّ درویش و هلاک بولهب	۲۵۲۰/۳
	ت	همچو آن اصحاب فیل اندرحَبَش	کعبه‌یی کردند حق آتش زدش	۲۹۰۳/۲ ~
		قصد کعبه ساختند ازانتقام	حالشان چون شد فروخوان ازکلام	۲۹۰۴/۲
		ابرهه باپیل بهر ذُلِّ بَیْت	آمده تاافگند حی را چومَیْت	۴۳۷۵/۶ ~
	ب	ناقهٔ صالح بصورت بُد شتر	پَی بُریدندش زجهل آن قَومِ مُر	۲۵۰۹/۱
۱۴۹	پ	بی‌خبر کآزارِ این آزاراوست	آب این خُم متصل باآب جوست	۲۵۷۰/۱
۱۵۰	الف	هین عُزَیْرا درنگر اندرخرت	که بپوسیدست و ریزیده برت	۱۷۶۳/۳
	ث	همچو پوران عُزَیْر اندر گذر	آمده پُرسان زاحوال پدر	۳۲۷۱/۴ ~
		بانگ می زد کای مُبَشِّرباش شاد	وان دگر بشناخت بیهوش اوفتاد	۳۲۷۶/۴
		پیش وهم این گفت مژده دادنست	عقل گوید مژده چه نقدمنست	۳۲۷۰/۴
۱۵۱	الف	توخلیلِ وقتی ای خورشیدهش	این چهار اطیار رهزن رابکش	۳۱/۵ ~
	ب	بط حرصست وخروس آن شهوتست	جاه چون طاوس وزاغ امنیّتست	۴۴/۵
		خلق را گرزندگی خواهی ابد	سر ببر زین چار مرغ شوم بد	۳۸/۵
	پ	سرببر این چارمرغ زنده را	سرمدی کن خلق ناپاینده را	۴۰/۵
۱۵۳	ب	آنکه دوگفت وسه گفت وبیش ازین	متفق باشند درواحد یقین	۳۱۱/۲ ~
		ماکه کورانه عصاها می زنیم	لاجرم قندیلها رابشکنیم	۴۳۴/۲

		گرضریری لَمتُرست وتیزخشم	گوشت پاره‌ش دان چواورانیست چشم	۴۸۵/۲ ~
	پ	گفت استاد احولی راکاندرآ	روبرون آر ازوثاق آن شیشه را	۳۲۷/۱ ~
		خشم وشهوت مردرااحول کند	زاستقامت روح رامُبدَل کند	۳۳۳/۱
	ت	گربگویی احولی رامه یکیست	گویدت این دوست ودر وحدت شکیست	۳۶۳۷/۲
	ث	چشم کژکردی دودیدی قرص ماه	چون سؤالست این نظر دراشتباه	
		راست گردان چشم رادرماهتاب	تایکی بینی تومه رانک جواب	۸۵۴ - ۵/۲
۱۵۴	ب	بود کوری کوهمی گفت الامان	من دوکوری دارم ای اهل زمان	۱۹۹۳/۲
	ت	آن کری راگفت افزون مایه‌یی	که ترا رنجور شدهمسایه‌یی	۳۳۶۰/۱ ~
		ماچو کران ناشنیده این خطاب	هرزه گویان ازقیاس خودجواب	۴۳۵/۲
		گوش‌وَریک بارخندد کر دوبار	چونکه لاغ اِملی کندیاری بیار	۱۲۷۳/۵ ~
	ث	گفت پیری مرطبیبی راکه من	درزحیرم از دماغ خویشتن	۳۰۸۸/۲ ~
		پس طبیبش گفت ای عمرتوشصت	این غضب وین خشم هم از پیریست	۳۰۹۷/۲
	ج	زانکه ناقص‌تن بود مرحوم رحم	نیست برمرحوم لایق لعن وزخم	۱۵۳۷/۲
		زانکه تکمیل خردها دورنیست	لیک تکمیل بدن مقدور نیست	۱۵۳۹/۲
۱۵۵	الف	چونکه ملعون خواند ناقص رارسول	بود در تأویل نقصان عقول	۱۵۳۶/۲
	ب	آن یکی نحوی به کشتی درنشست	رو به کشتیبان نهادآن خودپرست	۲۸۳۵/۱ ~
	ت	این حکایت بشنو ازصاحب بیان	در طریق وعادت قزوینیان	۲۹۸۱/۱ ~
	ث	شیربی دمّ وسرواشکم که دید	این چنین شیری خدا خودنافرید	۳۰۰۱/۱
۱۵۶	الف	پوست دنبه یافت شخصی مُستهان	هر صباحی چرب کردی سبلتان	۷۳۲/۳ ~
	ب	لاف تومارابرآتش برنهاد	کان سبیل چرب توبرکنده باد	۷۳۷/۳
		خنده آمد حاضران راازشگفت	رحمهاشان بازجنبیدن گرفت	۷۶۳/۳
	پ	یک فقیهی ژنده‌ها درچیده بود	درعمامهٔ خویش در پیچیده بود	۱۵۷۸/۴ ~
	ت	پس فقیهش بانگ برزد کای پسر	باز کن دستار راآنگه ببر	۱۵۸۶/۴
	ث	آن سگی می مردوگریان آن عرب	اشک می باریدومی گفت ای کُرَب	۴۷۷/۵ ~
		گفت خاکت برسر ای پرباد مشک	که لب نان پیش توبهتر زاشک	۴۸۷/۵ ~
۱۵۷	الف	آن یکی از خشم مادررابکشت	هم به زخم خنجر وهم زخم مشت	۷۷۶/۲ ~
		نفس تست آن مادربدخاصیت	که فساد اوست در هر ناحیت	
		هین بکش اوراکه بهرآن دنی	هر دمی قصد عزیزی می کنی	۷۸۲ - ۳/۲
	ب	دزدکی از مارگیری ماربُرد	زابلهی آن را غنیمت می شمرد	۱۳۵/۲ ~

شماره		مصراع اول	مصراع دوم	نشانی
	پ	زادمردی چاشتگاهی دررسید	در سرا عدل سلیمان دردوید	~ ۹۵۶/۱
	ث	پیش عطاری یکی گِل خواررفت	تاخَرَد ابلوج قند خاص زفت	~ ۶۲۵/۴
		گر بدزدی وزگل من می بری	روکه هم از پهلوی خودمی خوری	۶۴۰/۴
۱۵۸	الف	بود بقّالی و وی را طوطیی	خوش نوایی سبزگویا طوطیی	~ ۲۴۷/۱
		از چه ای کل باکلان آمیختی	تو مگر از شیشه روغن ریختی	۲۶۱/۱
	پ	این بدان ماند که شخصی دزد دید	در وثاق اندر پی او می دوید	~ ۲۷۹۳/۲
		گفت اینک بین نشان پای دزد	این طرف رفتست دزدزن بمزد	۲۸۰۳/۲
	ث	یک عرابی بارکرده اشتری	دوجوال زفت از دانه پری	~ ۳۱۷۶/۲
		پس عرب گفتش که شو دوراز برم	تانبارد شومی تو برسرم	۳۱۹۶/۲
۱۵۹	الف	چارکس راداد مردی یک درم	آن یکی گفت این به انگوری دهم	~ ۳۶۸۱/۲
	ب	گرسخنتان درتوافق موثقه ست	دراثر مایهٔ نزاع وتفرقه ست	۳۶۹۳/۲
	پ	بود شخصی مفلسی بی خان ومان	مانده درزندان وبند بی امان	~ ۵۸۵/۲
		تابه شب گفتند ودرصاحب شتر	برنزد کوازطمع پربود پر	۶۷۸/۲
	ت	صوفیی درخانقاه ازره رسید	مرکب خودبرد ودرآخُر کشید	~ ۵۱۴/۲
	ث	مرمرا تقلیدشان برباد داد	که دوصد لعنت برآن تقلید باد	۵۶۳/۲
	ج	روستایی گاو درآخُر ببست	شیر گاوش خورد و برجایش نشست	~ ۵۰۳/۲
	چ	گفت جالینوس بااصحاب خود	مرمرا تاآن فلان دارو دهد	۲۰۹۵/۲
۱۶۰	الف	گفت لیلی را خلیفه کان تُوی	کزتو مجنون شد پریشان وغوی	
		از دگر خوبان توافزون نیستی	گفت خامش چون تو مجنون نیستی	۸/۱- ۴۰۷
		ابلهان گفتند مجنون را زجهل	حسن لیلی نیست چندان هست سهل	۳۲۸۶/۵
	ب	همچوآن مجنون که بشنیدازیکی	که مرض آمد به لیلی اندکی	~ ۲۶۹۱/۱
		لیتنی کنتُ طبیباً حاذقاً	کنتُ آمشی نحولیلیٰ سابقاً	۲۶۹۳/۱
		همچو مجنون کوسگی را می نواخت	بوسه اش می داد و پیشش می گداخت	~ ۵۶۷/۳
		کاین طلسم بستهٔ مولیٰست این	پاسبان کوچه لیلیٰست این	۵۷۳/۳
	پ	همچومجنونندوچون ناقه ش یقین	می کَشد آن پیش واین واپس بکین	۱۵۳۳/۴
	ت	جسم مجنون رازرنج دوریی	اندرآمد ناگهان رنجوریی	~ ۱۹۹۹/۵
		ترسم ای فصاد گرفصدم کنی	نیش را ناگاه برلیلی زنی	۲۰۱۸/۵
۱۶۱	الف	گفت معشوقی به عاشق زامتحان	در صبوحی کای فلان بن الفلان	۲۰۲۰/۵
		آن یکی آمد درِ یاری بزد	گفت یارش کیستی ای معتمد	~ ۳۰۵۶/۱

	ب	آن یکی عاشق بپیش یارخود	می شمرد ازخدمت وازکارخود	۱۲۴۲/۵
		هم درآن دم شد درازوجان بداد	همچون گل درباخت سرخندان وشاد	۱۲۵۶/۵
	پ	عاشقی بودست درایام پیش	پاسبان عهد اندر عهد خویش	۵۹۳/۶
		شب درآن حجره نشست آن گرم دار	برامید وعدهٔ آن یار غار	۵۹۹/۶ ~
		گردگانی چندش اندرجیب کرد	که تو طفلی گیراین می بازنرد	۶۰۲/۶
		گفت شاه ما همه صدق و وفاست	آنچه برما می رسد آن هم زماست	۶۰۴/۶
		آن یکی رایار پیش خودنشاند	نامه بیرون کردوپیش یارخواند	۱۴۰۶/۳
۱۶۲	ب	باغبانی چون نظردرباغ کرد	دیدچون دزدان به باغ خودسه مرد	۲۱۶۷/۲ ~
		گفت حقست بزن دستت رسید	این سزای آنکه ازیاران برید	۲۲۱۰/۲
	ت	کودکی در پیش تابوت پدر	زار می نالید وبرمی کوفت سر	۳۱۱۶/۲ ~
	ث	کی پدرآخر کجاات می برند	تا ترا درزیر خاکی بفشرند	۳۱۱۷/۲
		گفت جوحی با پدر ای ارجمند	والله این را خانهٔ ما می برند	۳۱۲۴/۲
۱۶۳	الف	کودکان مکتبی از اوستاد	رنج دیدنداز ملال واجتهاد	۱۵۲۲/۳ ~
	پ	گفت من هم بیخبر بودم ازین	آگهم مادر غَران کردند هین	۱۶۰۲/۳
	ت	گفت ای یاران ازان دیوان نیَم	که زلاحولی ضعیف آید پیَم	۴۰۸۸/۳ ~
		چون بجدمشغول باشد آدمی	او زدید رنج خودباشد عمی	۱۶۰۴/۳
	ث	آن یکی افتاد بیهوش وخمید	چونکه در بازار عطاران رسید	۲۵۷/۴ ~
	ج	کاین بخواند افسون به گوش اودمید	مرده بودافسون به فریادش رسید	۲۹۳/۴
		هرکرا مشک نصیحت سود نیست	لاجرم بابوی بد خو کردنیست	۲۹۵/۴
۱۶۴	الف	بود مردی کدخدا اورازنی	سخت طناز و پلیدورهزنی	۳۴۰۹/۵ ~
	ب	این اگر گربه ست پس آن گوشت کو	وربود این گوشت گربه کوبجو	۳۴۱۸/۵
	پ	خاک را بر سر زنی سرنشکند	آب را برسر زنی درنشکند	
		گرتو می خواهی که سررابشکنی	آب راوخاک رابرهم زنی	۳۴۲۵-۶/۵
		چون شکستی سر رود آبش به اصل	خاک سوی خاک آید روزفصل	۳۴۲۷/۵
	ت	شد محمد الپ الغ خوارزمشاه	در قتال سبزوار پر پناه	۸۴۵/۵ ~
	ث	بعدسه روزوسه شب کِاشتافتند	یک ابوبکری نزاری یافتند	۸۵۹/۵
		سبزوارست این جهان ومردحق	اندرینجا ضایعست وممتحَق	۸۶۷/۵
۱۶۵	الف	آن یکی رابیگهان آمد قُنُق	ساخت اورا همچوطوق اندرعنق	۳۶۴۷/۵ ~

هرچه آید ازجهان غیب وَش | در دلت ضیفست اورادارخوش ۵/۳۶٤٦
ب اندرین باران وگل اوکی رود | برسروجان تواوتاوان شود ۵/۳٦٦٤
ت آن‌یکی قُچ داشت ازپس می کشید | دزدقُچ رابُرد حبلش رابرید ٦/٤٦٧ ~
ث گفت نالان ازچیی ای اوستاد | گفت همیان زرم در چه فتاد ٦/٤٧٠

۱٦٦ الف اعجمی ترکی سحرآگاه شد | وزخمار خمر مطرب خواه شد ٦/٦٤٣ ~
ب مطرب آغازیدپیش ترک مست | در حجاب نغمه اسرارألست
من ندانم که توماهی یاوثن | من ندانم تاچه می خواهی زمن
می ندانم که چه خدمت آرمت | تن زنم یا درعبارت آرمت ٦/٥-۷۰۳
پ درنواآرم به نفی این سازرا | چون بمیری مرگ گویدرازرا ٦/۷۲۲
ت بوداميری خوشدلی مَی باره‌یی | کهف هرمخموروهربیچاره‌یی ۵/۳٤۳۹ ~
شاه مردان و امیرالمؤمنین | راهبان و رازدان ودوست بین ۵/۳٤٤۱
جرعه‌یی زان جام‌راهت آن کند | که هزاران جَرّه و خُمدان کند ۵/۳٤٤۷ ~
ث گر حلال آمد پی قوت عوام | طالبان دوست راآمد حرام ۵/۳٤٨٤
ج هرکه محبوسست اندربوورنگ | گرچه درزهدست باشدخُوش تنگ
تابرون نایدازین تنگین مُناخ | کی شودخُویَش خوش وصدرش فراخ ۵/۲-۳۵۳۱

۱٦۷ الف بود کمپیری نودساله کلان | پرتشنّج روی و رنگش زعفران ٦/۱۲۲۲ ~
تخم نادر در فضیحت کاشتی | درجهان تومصحفی نگذاشتی ٦/۱۲۷۹
ب چونکه مجلس بی چنین پیغاره نیست | ازحدیث پست نازل چاره نیست ٦/۱۲٤۲
پ توبنشنیدی که آن پرقندلب | غدر خیاطان همی گفتی به‌شب ٦/۱٦۵۱ ~
ث گفت درزی ای طواشی برگذر | وای برتو گرکنم لاغی دگر ٦/۱۷۱۷
ث چند گلگونه بمالیدازبطر | سفرۀ رویش نشد پوشیده‌تر ٦/۱۲۷۰

۱٦٨ ب آن یکی می گفت من پیغمبرم | از همه پیغمبران فاضلترم ۵/۱۱۱۹ ~
دعوی پیغمبری بااین گروه | همچنان‌باشد که دل جستن زکوه ۵/۱۱٤۰
پ گرتو پیغام زنی آری و زر | پیش توبنهند جمله سیم‌وزر ۵/۱۲٤٤ ~

۱٦۹ الف یک حکایت بشنو اینجاای پسر | تانگردی ممتحن اندرهنر ٦/۲۳۷٦ ~
پ ای سلیم گول واپس مانده هین | برجه وبرکاسۀ حلوا نشین ٦/۲٤۰۲
خواب توبیداریَست ای بوبطر | که ببیداری عیانستش اثر ٦/۲٤۹۹
ث روز عاشورا همه اهل حلب | باب انطاکیه اندرتابه‌شب ٦/۷۷۷ ~

شماره		مصراع اول	مصراع دوم	نشانی
		بردل و دین خرابت نوحه کن	که نمی بیند جزاین خاک کهن	۸۰۲/۶
۱۷۰	الف	آن یکی گستاخ رَوآندرهری	چون بدیدی اوغلام مهتری	۳۱۶۵/۵ ~
	پ	گفتش اندرخواب هاتف کای کیا	بنده بودن هم بیاموزوبیا	۳۱۷۹/۵
۱۷۱	الف	پادشاهی برندیمی خشم کرد	خواست تاازوی برآرد دودوگرد	۲۹۳۳/۴ ~
	ب	غیرشه رابهرآن لاکرده‌ام	که به سوی شه تولاّ کرده‌ام	۲۹۶۲/۴
		لی مع الله وقت بود آن دم مرا	لایَسَع فیه نَبیٌّ مجتبی	۲۹۶۰/۴
	پ	بود امیری رایکی اسپی گزین	درگلهٔ سلطان نبودش یک قرین	۳۳۴۵/۶
	ث	شاعری آوردشعری پیش شاه	برامیدخلعت و اکرام وجاه	۱۱۵۶/۴
		بر چنین صاحب چوشه اصغا کند	شاه وملکش راابدرسوا کند	۱۲۳۹/۴
۱۷۲	ب	محتسب درنیمشب جایی رسید	دربن دیوار مردی خفته دید	۲۳۸۷/۲ ~
	ت	گرمراخود قوّت رفتن بدی	خانهٔ خود رفتمی وین کی شدی	۲۳۹۸/۲
		گرمکان راره بدی درلامکان	همچوشیخان بودمی من برّدُکان	۲۳۸۶/۲
۱۷۳	الف	قاضیی بنشاندند اومی گریست	گفت نایب قاضیا گریه زچیست	۲۷۴۴/۲ ~
		گفت اه چون حکم راند بیدلی	درمیان آن دوعالِم جاهلی	۲۷۴۶/۲ ~
	ب	جهل را بی علتی عالم کند	علم را علت کژو ظالم کند	۲۷۵۲/۲
	پ	این مثل بشنوکه شب دزدی عنید	دربن دیوار حفره می برید	۲۷۹۹/۳ ~
	ت	گفت فردا بشنوی این بانگ را	نعرهٔ یاحَسرتا واویلتا	۲۸۰۴/۳
۱۷۴	الف	آن یکی می زد سحوری بردری	درگهی بودو رواق مهتری	۸۴۶/۶ ~
	ب	پُرهمّی بیندسرای دوست را	آنکه از نورالٰهستش ضیا	۸۶۵/۶
	پ	عارفی پرسید ازان پیر کشیش	که توی خواجه مسن تریا که ریش	۱۷۸۰/۶ ~
۱۷۵	الف	خانه‌یی نوساخت روزی نومرید	پیر آمد خانهٔ اورابدید	۲۲۲۷/۲ ~
		گفت آن فرعست این بایدنیاز	تاازین ره بشنوی بانگ نماز	۲۲۳۰/۲
		قصد درمعراج دیددوست بود	درتَبَع عرش و ملایک هم نمود	۲۲۲۶/۲
	پ	میرشد محتاج گرمابه سَحَر	بانگ زد سُنقُرهلا بردار سر	۳۰۵۵/۳ ~
		آنکه نگذارد ترا کایی درون	می بنگذارد مرا کایم برون	۳۰۶۹/۳
	ت	اصل ماهی آب وحیوان ازگِلست	حیله و تدبیراینجا باطلست	۳۰۷۲/۳
	ث	همچنان کان زاهد اندرسال قحط	بوداوخندان وگریان جمله رهط	۳۲۴۲/۴ ~
		خفته می بیند عطشهای شدید	آب اَقرَبُ منهُ مِن حَبلِ الورید	۳۲۴۱/۴

	ج	یار فرعون تنیدای قوم دون	زان نمایدمرشمارانیل خون	۳۲۵۳/٤
۱۷٦	الف	آن غزان ترک خونریز آمدند	بهریغما دریکی ده درشدند	۳۰٤٦/۲ ~
	پ	همچنان کاینجا مغول حیله‌دان	گفت می جویم کسی ازمصریان	۸۵۸/۳
		تابدین شیوه همه جمع آمدند	گردن ایشان بدین حیله زدند	۸٦۱/۳
	ت	شومی آنکه سوی بانگ نماز	داعی الله را نبردندی نماز	۸٦۲/۳
	ث	گفت یک روزی به خواجهٔ گیلیی	نان پرستی نرگدا زنبیلیی	۱۲۳۷/٦ ~
		گفت خان ارآنست که من دیده‌ام	حق ترا آنجا رساندای دژم	۱۲۳۹/٦
۱۷۷	ب	آن ضیاءدلق خوش الهام بود	دادرآن تاج شیخ اسلام بود	۳٤۷۲/۵
	ت	گفت اورابس درازی بهرمزد	اندکی زان قد سروت هم بدزد	۳٤۷۹/۵
۱۷۸	ب	نفش سوفسطایی آمد می زنش	کش زدن سازد نه حجت گفتنش	۳۵۰۰/۲
		حرص چون خورشیدرا پنهان کند	چه عجب گر پشت بربرهان کند	۳۰۵۷/۵
	پ	گفت دزدی شحنه را کای پادشاه	آنچه کردم بودآن حکم اله	۳۰۵۸/۵ ~
		گفت شحنه آنچه من هم می کنم	حکم حقست ای دوچشم روشنم	۳۰۵۹/۵
	ت	آن یکی می رفت بالای درخت	می فشاندآن میوه رادزدانه سخت	۳۰۷۷/۵ ~
		صاحب باغ آمدوگفت ای دنی	ازخدا شرمیت کو چه می کنی	۳۰۷۸/۵
		گفت توبه کردم ازجبرای عیار	اختیارست اختیارست اختیار	۳۰۸٦/۵
	ج	آن یکی مرددومو آمد شتاب	پیش یک آیینه‌دار مستطاب	۱۳۷٦/۳
	چ	آن یکی زد سیلیی مرزیدرا	حمله کرد اوهم برای کیدرا	۱۳۸۰/۳ ~
	ح	توکه بیدردی همی اندیش این	نیست صاحب دردرااین فکرهین	۱۳۸۵/۳
	د	آن یکی بادلق آمد ازعراق	باز پرسیدند یاران از فراق	۱۷۳۹/٤ ~
		گرزبانت مدح آن شه می تنند	هفت اندامت شکایت می کنند	۱۷٤٦/٤
۱۷۹	الف	آن یکی آمد بپیش زرگری	که ترازو ده که برسنجم زری	۱٦۲٤/۳ ~
	ب	مشورت می کرد شخصی باکسی	کزتردد وارهد و زمَحبسی	۱۹٦۹/٤ ~
	ت	پاسبانی خفت دزد اسباب برد	رختها رازیر هرخاکی فشرد	۵٤۲/٦ ~
	ث	آن زمان بست آن دَمم که دَم زنم	این زمان چندانکه خواهی هی کنم	۵۵۱/٦ ~
۱۸۰	الف	سوی جامع می شدآن یک شهریار	خلق رامی زد نقیب و چوبدار	۲٤٦۵/٦ ~
	ب	خون چکان روکرد باشاه و بگفت	ظلم ظاهربین چه پرسی ازنهفت	۲٤٦۸/٦
	پ	صوفیی آمدبه سوی خانه روز	خانه یک دربود وزن باکفشدوز	۱۵۸/٤ ~
		ظاهرااوبی جهازوخادمست	وز صلاح و ستر او خود عالمست	۲۰۹/٤

۱۸۱	الف	یک سواری باسلاح و بس مهیب	می شد اندر بیشه براسب نجیب	۳۱٦۳/۲ ~
	ب	چارهندو در یکی مسجد شدند	بهرطاعت راکع وساجد شدند	۳۰۲۷/۲ ~
		مؤذن آمد زان یکی لفظی بجست	کای مؤذن بانگ کردی وقت هست؟	۳۰۲۹/۲
	پ	آن یکی درخانه‌یی درمی گریخت	زرد رو ولب کبود ورنگ ریخت	۲۵۳۸/۵ ~
	ت	چونکه بی تمییز یانمان سرورند	صاحب خر رابه جای خر برند	۲۵٤۵/۵
۱۸۲	الف	آن یکی باشمع برمی گشت روز	گرد بازاری دلش پرعشق وسوز	۲۸۸۷/۵ ~
	ب	گفت نادر چیز می جویی ولیک	غافل ازحکم و قضایی بین‌تونیک	۲۸۹۵/۵
	پ	آن یکی اسپی طلب کرد ازامیر	گفت روآن اسپ اشهب را بگیر	۱۱۱۸/٦ ~
		سخت پس پس می رود اوسوی بن	گفت دمّش رابه سوی خانه کن	۱۱۲۰/٦
۱۸۳	پ	صوفیی می گشت دردورافق	تاشبی درخانقاهی شد قُنُق	۱۵٦/۲ ~
	ث	گفت آن خرکوبه شب لاحول خورد	جزبدین شیوه ندانند راه کرد	۲٤۹/۲
	ج	صوفیی درخانقاه از ره رسید	مرکب خود برد و درآخُر کشید	۵۱٤/۲ ~
۱۸٤	الف	دیر یابد صوفی آز از روزگار	زان سبب صوفی بود بسیار خوار	۵۳۲/۲
	ب	صوفیی برمیخ روزی سفره دید	چرخ می زد جامه ها را می درید	۳۰۱٤/۳ ~
	پ	عاشقان راکار نبوَد باوجود	عاشقان را هست بی سرمایه سود	۳۰۲۱/۳
۱۸۵	الف	صوفیی درباغ ازبهر گشاد	صوفیانه روی برزانو نهاد	۱۳۵۸/٤ ~
	ب	گفت آثارش دلست ای بلهوس	آن برون آثار آثارست وبس	۱۳٦۲/٤
۱۸٦	الف	آن یکی الله می گفتی شبی	تاکه شیرین می شد ازذکرش لبی	۱۸۹/۳ ~
		گفت شیطان آخر ای بسیار گو	این همه الله رالبیک کو	۱۹۰/۳
	ب	گفت آن الله تو لبیک ماست	وان نیاز ودرد وسوزت پیک ماست	۱۹۵/۳
	پ	زاهدی راگفت یاری درعمل	کم گری تاچشم رانایدخلل	٤٤۵/۲ ~
		ورنخواهد دید حق راگو برو	این چنین چشم شقی گوکورشو	٤٤۸/۲
	ت	آن یکی پرسید ازمفتی براز	گر کسی گرید بنوحه درنماز	۱۲٦۵/۵ ~
۱۸۷	الف	یک مریدی اندرآمد پیش پیر	پیر اندرگریه بود و درنفیر	۱۲۷۱/۵ ~
		توقیاس گریه بر گریه مساز	هست زین گریه بدان راه دراز	۱۳۰٤/۵
	ب	شیخ می شد بامریدی بیدرنگ	سوی شهری نان بدانجا بود تنگ	۲۸٤۱/۵ ~
		تونه‌یی زان نازنینان عزیز	که ترا دارند بی جَوز ومویز	۲۸٤۵/۵
	پ	آن یکی درویش گفت اندر سَمَر	خضریان رامن بدیدم خواب در	٦۷۸/٤ ~

شماره		مصراع اول	مصراع دوم	نشانی
	ت	آن یکی زاهد شنود ازمصطفی	که یقین آید به جان رزق خدا	۲۴۰۱/۵ ~
	ث	امتحان زین بیشتر خود چون بود	رزق سوی صابران خوش می رود	۲۴۱۸/۵
		دید در ایام آن شیخ فقیر	مصحفی درخانهٔ پیری ضریر	۱۸۳۵/۳ ~
	ج	گفت آیا ای عجب با چشم کور	چون همی خوانی همی بینی سطور	۱۸۵۸/۳
		بی چراغی چون دهد اوروشنی	گر چراغت شد چه افغان می کنی	۱۸۷۷/۳
۱۸۸	الف	آن شنیدی تو که درهندوستان	دید دانایی گروهی دوستان	۶۹/۳ ~
	ب	لیک اللّه اللّه ای قوم جلیل	تا نباشد خوردتان فرزند پیل	۷۳/۳
	ت	اِخْسَئوا آید جواب آن دعا	چوب رد باشد جزای هردَغا	۱۷۰/۳
۱۸۹	الف	آن یکی بودش به کف درچل درم	هر شب افکندی یکی درآب یم	۳۸۱۵/۵ ~
	پ	رفت یک صوفی به لشکر درغزا	ناگهان آمد قطاریق و وغا	۳۷۳۷/۵ ~
	ت	کارهر نازکدلی نبوَد قتال	که گریزد ازخیالی چون خیال	۳۷۷۸/۵
	ث	حیفش آمد که بزخمی جان دهد	جان زدَست صدق اوآسان رهد	۳۸۱۴/۵
		آن یکی می دید خواب اندر چله	در رهی ماده سگی بُد حامله	۱۴۴۵/۵ ~
		در چله کس نی که گردد عقده حل	جز که درگاه خدا عزّوَجل	۱۴۵۰/۵
		آمدش آواز هاتف درزمان	کان مثالی دان زلاف جاهلان	۱۴۵۳/۵
		بانگ سگ اندرشکم باشدزیان	نه شکارانگیزونه شب پاسبان	۱۴۵۵/۵
۱۹۰	ث	چونکه مجلس بی چنین پیغاره نیست	ازحدیث پستِ نازل چاره نیست	۱۲۴۲/۶
۱۹۱	پ	گُنده‌یی رالوطیی درخانه برد	سرنگون افکندش و دروی فشرد	۲۴۹۷/۵ ~
۱۹۲	پ	بت شکستی گیرم ابراهیم وار	کوبت تن رافدی کردن به نار	۲۵۰۵/۵
	ت	کنگ زفتی کودکی رایافت فرد	زرد شد کودک زبیم قصد مرد	۳۱۵۵/۲ ~
۱۹۳	الف	ای برادر بود اندر ما مضی	شهریی باروستایی آشنا	۲۳۶/۳ ~
		این چنین رسوا کند حق شَیدرا	این چنین گیرد رمیده صیدرا	۶۸۱/۳
	ب	آن یکی نایی خوش نی می زدست	ناگهان ازمقعدش بادی بجست	۷۶۹/۴ ~
		زانکه خوشخوآن بود کودرخمول	باشدازبَدخوو بدطبعان حَمول	۷۷۴/۴
	پ	آن یکی در وقت استنجا بگفت	که مرا با بوی جنّت دار جفت	۲۲۲۱/۴ ~
	ت	گفت شخصی خوب وِرد آورده‌یی	لیک سوراخ دعا گم کرده‌یی	۲۲۲۲/۴
		سائلی آمد به سوی خانه‌یی	خشک نانه خواست یا ترنانه‌یی	۱۲۵۰/۶ ~

		گفت هی هی گفت تن زن ای دژم	تا درین ویرانه خود فارغ کنم	۱۲۵۷/۶
۱۹۴	الف	خواجه‌یی رابود هندو بنده‌یی	پروریده کرده اورا زنده‌یی	۲۴۹/۶ ~
	ب	الحذرای ناقصان زین گلرخی	که بگاه صحبت آمد دوزخی	۲۴۸/۶
	پ	خواجه جمعیت بکرد و دعوتی	که همی سازم فرج را وصلتی	۲۹۹/۶
	ث	خواجه‌یی بودست اورا دختری	زهره خَدّی مه رخی سیمین بری	۳۷۱۶/۵ ~
	ج	گفت تا چشمش کلابیسه شدن	کور گشتست این دوچشم کورمن	۳۷۳۵/۵
۱۹۵	الف	مرخلیفهٔ مصر را غمّاز گفت	که شه موصل به حوری گشت جفت	۳۸۳۱/۵
		گر بدش سستیِّ نرّیِ خران	بود اورا مردی پیغمبران	۴۰۲۵/۵
	ج	ترک خشم وشهوت وحرص آوری	هست مردیّ ورگِ پیغمبری	۴۰۲۶/۵
۱۹۶	الف	یک کنیزک یک خری برخود فکند	از وفور شهوت و فرط گزند	۱۳۳۳/۵ ~
	ت	جمله جستنی بازماندی ازهمه	صید گرگانند این ابله رمه	
		صورتی بشنید گشتی ترجمان	بیخبراز گفت خود چون طوطیان	۱۴۲۸-۹/۵
۱۹۷	الف	همچوآن زن کو جماع خر بدید	گفت آوه چیست این فحل فرید	۳۳۹۱/۵ ~
	ب	لیک از ایمان وصدق بایزید	چند حسرت دردل وجانم رسید	۳۳۹۰/۵
	پ	امردی و کوسه‌یی در انجمن	آمدند و مجمعی بد دروطن	۳۸۴۳/۶ ~
	ث	ذرّه‌یی سایهٔ عنایت بهترست	از هزاران کوشش طاعت پرست	۳۸۶۹/۶
۱۹۸	الف	پادشاهی مست اندربزم خوش	می گذشت آن یک فقیهی بردرش	۳۹۱۴/۶ ~
		آن بزرگین گفت ای اِخوان خیر	ما نه نربودیم اندرنُصح غیر	۳۸۹۲/۶ ~
۱۹۹	الف	واعظی بد بس گزیده دربیان	زیر منبر جمع مردان و زنان	۳۳۲۵/۵ ~
	پ	گفت نه بردل نزد بردست زد	وای اگر بردل زدی ای پرخرد	۳۳۳۶/۵
	ت	همچوآن چوپان که می گفت ای خدا	پیش چوپان ومحبّ خود بیا	۳۳۲۰/۵
		چونکه بحر عشق یزدان جوش زد	بردل او زد ترا برگوش زد	۳۳۲۴/۵
۲۰۰	الف	زاهدی رایک زنی بدبس غیور	هم بداورا یک کنیزک همچوحور	۲۱۶۳/۵ ~
	پ	آن یکی می شد به ره سوی دکان	پیش ره رابسته دید اوازنان	۱۷۲۷/۶ ~
		بین که بااین جملهٔ تلخیهای او	مردهٔ اویید و ناپروای او	۱۷۳۵/۶
		رو به یک زن کرد وگفت ای مستهان	هی چه بسیارید ای دختر چگان	۱۷۲۹/۶
	ت	آنچنان کان خواجه را مهمان رسید	خواجه ازایام وسالش بررسید	۱۱۱۴/۶ ~

شماره		مصراع اول	مصراع دوم	نشانی
۲۰۱	الف	آن زنی می خواست تا با مول خود	برزند در پیش شوی گول خود	۳۵٤٤/٤ ~
	ت	گفت زن نه نیست اینجا غیر من	هین سرت برگشته شد هرزه مَتَن	۳۵٥٤/٤
	ث	هزل تعلیمست آن راجد شنو	تو مشو برظاهر هزلش گرو	
		هر جِدی هزلست پیش هازلان	هزلها جدّست پیش عاقلان	۳۵۵۸-۹/٤
۲۰۲	پ	گردوحرف صدق گویی ای فلان	گفتِ تیره در تَبَع گردد روان	
		این نخواندی کالکلام ای مستهام	فی شُجونٍ جَرَّهٌ جَرُّ الکلام	
		هین مشوشارع درآن حرف رَشَد	که سخن زومر سخن رامی کشد	
		نیست در ضبطت چوبگشادی دهان	از پی صافی شود تیره روان	
		آنکه معصومِ رهِ وَحیِ خداست	چون همه صافست بگشاید رواست	۱۶۰۱/٦-۱۵۹۷
۲۰۳	پ	کشتن این مرد بردست حکیم	نی پی اومید بود ونی زبیم	۲۲۲/۱ ~
	ج	آن کسی راکش چنین شاهی کشد	سوی بخت و بهترین جاهی کشد	۲٤۲/۱ ~
۲۰٤	الف	یک خلیفه بود در ایام پیش	کرده حاتم را غلام جودخویش	۲۲٤٤/۱ ~
		پادشاهی داشت یک برناپسر	باطن وظاهر مزیّن از هنر	۳۰۸۵/٤ ~
	ب	غالب آمد شاه ودادش دختری	از نژاد صالحی خوش جوهری	۳۱۳۸/٤
	ج	ای برادر دان که شهزاده توی	در جهان کهنه زاده از نوی	۳۱۸۹/٤
		تارهی زین جادویّ وزین قَلَق	استعاذت خواه از ربّ الفلق	۳۱۹۲/٤
۲۰۵	الف	بود بازرگان واورا طوطیی	در قفص محبوس زیبا طوطیی	۱۵٤۷/۱
	ب	این چنین باشد وفای دوستان	من درین حبس و شما در گلستان	۱۵۵۷/۱
	ت	آن یکی طوطی زدردت بوی برد	زهره اش بدرید و لرزید وبمرد	۱٦۵٦/۱
	ث	زانکه آوازت ترادربتد کرد	خویشتن مرده پی این پند کرد	۱۸۳۱/۱
	ج	خواجه باخود گفت کاین پندمنست	راه اوگیرم که این ره روشنست	۱۸٤۷/۱ ~
۲۰٦	الف	آن شنیدستی که در عهد عمر	بود چنگی مطربی با کرّ و فر	۱۹۱۳/۱ ~
		معنی مردن زطوطی بُد نیاز	در نیاز و فقر خود را مرده ساز	۱۹۰۹/۱
	پ	این قدر از بهر ابریشم بها	خرج کن چون خرج شد اینجابیا	۲۱٦٦/۱
	ت	سوختم من سوخته خواهد کسی	تازمن آتش زند اندرخسی	۱۷۲۱/۲ ~
۲۰۷	ب	زن چودیداورا که تندوتوسنست	گشت گریان گریه خوددام زنست	۲۳۹٤/۱
	ت	چون به کشتی درنشست ودجله دید	سجده می کرداز حیا و می خمید	
		کای عجب لطف آن شه وهّاب را	وین عجبتر کو ستد آن آب را	
		چون پذیرفت ازمن آن دریای جود	اینچنین نقد دغل رازودزود	۲۸۵۷-۹/۱

ج حاش لِلّه این حکایت نیست هین | نقدحال ماوتست این خوش ببین ۲۹۰۰/۱

۲۰۸ الف در بخارا خوی آن خواجیم اجل | بود با خواهندگان حسن عمل ۳۷۹۹/۶ ~
ب نادرا روزی یکی پیری بگفت | ده زکاتم که منم باجوع جفت ۳۸۱۲/۶ ~
پ نوبت روز فقیهان ناگهان | یک فقیه ازحرص آمد درفغان ۳۸۱۸/۶
ث گفت لیکن تانمردی ای عنود | ازجناب من نبردی هیچ جود ۳۸۳۶/۶
غیرمردن هیچ فرهنگی دگر | در نگیرد باخدای حیله گر ۳۸۳۸/۶

۲۰۹ الف عاقلی براسب می‌آمد سوار | در دهان خفته‌یی می رفت مار ۱۸۷۸/۲ ~

۲۱۰ الف ای برادر بود اندر ما مضی | شهریی با روستایی آشنا ۲۳۶/۳ ~
دِه چه باشد شیخ واصل ناشده | دست در تقلید وحجت درزده ۵۲۲/۳
ث اوهمی گفتش چه گویی ترّهات | نی ترادانم نه نام تو نه جات ۶۱۷/۳
چ در میان بیست باد آن بادرا | می شناسم چون مسافر زاد را ۶۶۲/۳

۲۱۱ ب در بخارا بندهٔ صدر جهان | متهم شد گشت از صدرش نهان ۳۶۸۶/۳ ~
ت شحنهٔ صدر جهان بودیّ وراد | معتمد بودی مهندس اوستاد ۳۸۷۷/۳
ج چون بدید او چهرهٔ صدر جهان | گوییا پریدش از تن مرغ جان ۴۶۱۶/۳
چون صلای وصل بشنیدن گرفت | اندک اندک مرده جنبیدن گرفت ۴۶۸۷/۳

۲۱۲ الف یک حکایت گوش کن ای نیک پی | مسجدی بد برکنار شهر ری ۳۹۲۲/۳ ~
ب هیچ کس در وی نخفتی شب زبیم | که نه فرزندش شدی آن شب یتیم ۳۹۲۳/۳
پ کودکی کوحارس کشتی بُدی | طبلکی در دفع مرغان می زدی ۴۰۸۹/۳ ~
ت نیمشب آواز باهولی رسید | کایم آیم بر سرت ای مستفید ۴۳۲۴/۳
برجهید وبانگ برزد کای کیا | حاضرم اینک اگر مردی بیا ۴۳۵۳/۳
ج چون عنایتها برو موفور بود | نارمی پنداشت وخود آن نوربود ۴۳۶۸/۳

۲۱۳ الف آن یکی بیچارهٔ مفلس زدرد | که ز بیچیزی هزاران زهر خورد ۱۸۳۴/۶ ~
خُفیه زان ورّاق کت همسایه است | سوی کاغذ پاره‌هاش آورتودست ۱۹۱۰/۶
ورکَشدآن دیرهان زنهار تو | وِردخود کن دم بدم لا تقنطوا ۱۹۱۵/۶
گوبدو چندانکه افزون می دود | از مراد دل جداتر می شود ۲۳۵۷/۶

۲۱۴ الف بود یک میراثیِ مال وعَقار | جمله را خورد و بماند اوعور و زار ۴۲۰۶/۶
خواب دیداو هاتفی گفت اوشنید | که غنای تو به مصر آید پدید ۴۲۴۰/۶
ب قصهٔ آن خواب و گنج زربگفت | پس زصدق اودل آن کس شکفت ۴۲۷۴/۶

	ت	جمله ره حیران ومست اوزین عجب	زانعکاس روزی و راه طلب	۴۳۳۷/۶
	ث	ای طمع دربسته دریک جایْ سخت	کایدم میوه ازآن عالی درخت	
		آن طمع زانجا نخواهد شدوفا	بل زجای دیگر آید آن عطا	
		آن طمع را پس چرا درتونهاد	چون نخواستت زان طرف آن چیزداد	
		از برای حکمتی و صنعتی	نیز تاباشد دلت درحیرتی	
		تادلت حیران بود ای مستفید	که مرادم از کجا خواهد رسید	
		تابدانی عجزخویش وجهل خویش	**تاشود ایقان تودرغیب بیش**	
		هم دلت حیران بوددرمُنتجَع	**که چه رویاند مُصَرِّف زین طمع**	**۹۶/۶-۴۱۹۰**
		گمرهی را منهج ایمان کند	**کژروی را مَحصَد احسان کند**	**۴۳۴۲/۶**
۲۱۵	**الف**	سایه برده او وخاکش سایه‌مند	صدهزاران زنده در سایهٔ ویند	۳۰۱۳/۶
	ب	چون مبدل گشته‌اند ابدال حق	نیستند ازخلق برگردان ورق	۳۱۹۲/۶
	ت	لیک پاسخ دادنم فرمان نبود	بی اشارت لب نیارستم گشود	۳۵۲۵/۶
	ث	ای بسا درگور خفته خاک‌وار	به زصد احیا به نفع و انتشار	۳۰۱۲/۶
۲۱۶	**الف**	شب چو شه محمود برمی گشت فرد	باگروهی قوم دزدان بازخورد	۲۸۱۶/۶ ~
		عارف شه بود چشمش لاجرم	برگشاد از معرفت لب باحشم	
		گفت وهوَ معکم این شاه بود	فعل ما می دید و سِرمان می شنود	۷/۶ - ۲۸۵۶
		زان محمد شافع هرداغ بود	که زجزحق چشم اومازاغ بود	۲۸۶۱/۶
		امت خود را بخواهم من ازو	کو نگرداند زعارف هیچ رو	۲۸۵۹/۶
		هرحِسی را چون دهی ره‌سوی غیب	نبود آن حس را فتور مرگ وشیب	۲۸۱۴/۶
	ب	مجرمان‌را چون به جلاّدان دهند	چون بجنبد ریش من ایشان رهند	۲۸۳۸/۶
	ت	وقت آن شدای شه مکتوم‌سیر	کز کرم ریشی بجنبانی بخیر	۲۹۰۹/۶
۲۱۸	**الف**	آن ایاز از زیرکی انگیخته	پوستین وچارقش آویخته	۱۸۵۷/۵ ~
		بازگردان قصهٔ عشق ایاز	کان یکی گنجیست مالامال راز	۱۹۱۸/۵
	ت	گفت ای شه جملگی فرمان‌تراست	باوجود آفتاب اختر فناست	۲۱۳۴/۵
	ث	چارقت نطفه‌ست وخونت پوستین	باقی ای خواجه عطای اوست‌بین	۲۱۱۵/۵ ~
	ج	گفت من دانم عطای اوست این	ورنه من آن چارقم وان پوستین	
		بهرآن پیغمبراین راشرح ساخت	هرکه‌خودبشناخت‌یزدان‌راشناخت	۱۴/۵ - ۲۱۱۳
۲۱۹	**الف**	شاه روزی جانب دیوان شتافت	جملهٔ ارکان رادرآن‌دیوان‌بیافت	۴۰۳۵/۵ ~
	پ	یابه‌خواب این دیده‌بودآن پرصفا	کرده بود اندر بغل دوسنگ‌را	۴۰۵۷/۵
		عارفان زآغاز گشته هوشمند	از غم و احوال آخر فارغند	۴۰۶۶/۵

	ت	بی گهر جانی که رنگین سنگ را	برگزینند پس نهد شاهِ مرا	۴۰۷۹/۵
	ج	من که باشم که بگویم عفو کن	ای تو سلطان و خلاصهٔ امرِکُنْ	۴۱۵۱/۵
۲۲۰	الف	بود شاهی شاه را بدسه پسر	هرسه صاحب فطنت وصاحب نظر	۳۵۸۳/۶
	پ	اللّه اللّه زان دِزذات الصّور	دور باشید و بترسید ازخطر	۳۶۳۵/۶
		گرنمی گفت این سخن را آن پدر	ور نمی فرمود زان قلعه حذر	
		خود بدان قلعه نمی شد خیلشان	خود نمی افتاد آن سو میلشان	۶/۵ - ۳۶۵۴
		این سخن پایان ندارد آن فریق	برگرفتند از پی آن دِز طریق	۳۶۹۹/۶عنوان ـ
	ت	اندران قلعهٔ خوش ذات الصّور	پنج در دربحر و پنجی سوی بر	
		پنج ازان چون حسّ به سوی رنگ وبو	پنج از ان چون حس باطن رازجو	۶/۵ - ۳۷۰۴
		بَعدِ بسیارِ تفحص در مسیر	کشف کرد آن راز را شیخ بصیر	۳۷۸۷/۶
	ث	صورت معشوق زو شد درنهفت	رفت وشد بامعنی معشوق جفت	۴۶۱۷/۶
	ج	اندرون خویش استغنا بدید	گشت طغیانی زاستغنا پدید	۴۷۶۳/۶
		قصه کوته کن که رشک آن غیور	برداورا بعد سالی سوی گور	۴۸۶۵/۶
	ح	وان سوم کاهلترین هرسه بود	صورت ومعنی بکلّی او ربود	۴۸۷۶/۶
		دردل من آن سخن زان‌میمنه‌ست	زانکه‌ازدل جانب دل روزنه‌ست	۴۹۱۶/۶
	د	اندران قلعهٔ خوش ذات الصّور	پنج در در بحر و پنجی سوی بر	۳۷۰۴/۶ ~
۲۲۱	ت	ای برادرقصه چون پیمانه‌ییست	معنی اندروی مثال دانه‌ییست	۳۶۲۲/۲
۲۲۲	ب	طوطیی در آینه می بینداو	عکس خودرا پیش او آورده رو	۱۴۳۰/۵ ~
	ت	آینه ومیزان کجا بندد نَفَس	بهر آزار وحیای هیچ کس	۳۵۴۶/۱
۲۲۳	ب	بارها من خواب دیدم مستمر	که به بغدادست گنجی مستتر	
		در فلان سوی و فلان کویی دفین	بود آن خود نامِ کوی این حزین	۶/۱۵ - ۴۳۱۴

آیات و کلمات قرآنی

احادیث وسنن وادعیه

اقوال، امثال ومصرعها

کتابنامه*

اتحافات السنیّه في الاحادیث القدسیّه، تألیف الشیخ محمد المدنی، طبع حیدرآباد دکن ۱۳۵۸ق.
اتحاف السادة المتقین بشرح اسرار احیاء علوم الدین، تألیف السید المرتضی محمد بن محمد الزبیدی، ده مجلد، قاهره ۱۳۱۱ ق.
احادیث مثنوی، مشتمل بر مواردی که مولانا در مثنوی از احادیث استفاده کرده است با ذکر وجوه روایات و مآخذ آنها، به جمع و تدوین بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات دانشگاه طهران ۱۳۳٤ش.
احیاء علوم الدین،تصنیف الامام ابی حامد محمد بن محمد الغزالی به ضمیمهٔ تعریف الاحیاء. الاملاء علی مشکلات الاحیاء، المغنی عن حمل الاسفار، و عوارف المعارف سهروردی در هامش، چهار مجلد، مصر ۱۹۳۹م.
اخبار الزمان و من اباده الحدثان ... ، تصنیف ابی الحسن علی بن الحسین بن علی المسعودی، الطبعة الاولی، مصر ۱۳۵۷ق.
الاخبار الطوال، تألیف ابی حنیفه احمد بن دواد الدینوری، طبع دارالمکتبة العربیه. بغداد، بدون تاریخ.
ادوار فقه، تألیف محمود شهابی خراسانی، دو جلد، انتشارات دانشگاه طهران، ۱۳۲۹، ۱۳۳۶ش.
ارشاد الاریب الی معرفه الادیب، المعروف بمعجم الادباء او طبقات الادباء، هفت مجلد، طبع مارگولیوث، سلسلهٔ اوقاف گیب ۲۷-۱۹۲۳م. ایضاً طبع مصر، بیست مجلد، قاهره، ب ت.
أُسْدُ الغابَه في معرفة الصحابه، تألیف عزالدین ابی الحسن علی بن محمدبن عبدالکریم الجزری. المعروف بابن الاثیر، بتصحیح مصطفی وهبی، پنج مجلد، مصر ۱۲۸۶ق.
اسرار البلاغه، للشیخ الامام عبدالقاهر الجرجانی، تحقیق هـ. ریتر، استانبول ۱۹۵٤م.
اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی السعید، تألیف محمدبن منور میهنی، به اهتمام احمد بهمنیار، طهران ۱۳۱۳ش.

* برای کتابهایی که در این فهرست نیامده است رجوع شود به «کتابنامهٔ سرّ نی» و یادداشتهای هر دو کتاب.

اسرارنامه، گفتار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، با تصحیح تعلیقات و حواشی دکتر سید صادق گوهرین، طهران ۱۳۳۸ش.

الاشارات والتنبیهات، للشیخ ابی علی حسین بن عبدالله سینا، مع الشرح للمحقق نصیرالدین محمدبن الحسن الطوسی و شرح الشرح للعلاّمه قطب الدین الرازی، سه مجلد، طهران ۱۳۷۹ق.

الاصابه فی تمییز الصحابه، تألیف احمدبن علی ~ الکنانی العسقلانی الشافعی المعروف بابن الحجر، و معه الاستیعاب فی اسماء الاصحاب، چهار مجلد، طبع مصر ۵۹ — ۱۳۵۸ق.

الهی نامهٔ عطار، از گفتار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، به تصحیح فؤاد روحانی، طهران، چاپ چهارم، ۱۳۶۴ش.

الامالی، تألیف ابی علی اسماعیل بن القاسم القالی البغدادی، دو جزو، مصر ۱۹۵۳م.

امالی، السید المرتضی الشریف ابی القاسم علی بن الطاهر، فی التفسیر والحدیث والادب، دومجلد، اُفست از روی طبع محمد بدرالدین الحلبی، قم ۱۴۰۳ق.

امثال و حکم، تألیف علاّمه علی اکبر دهخدا، طهران، چاپ سوم، ۱۳۵۲ش.

انساب الاشراف تصنیف احمد بن یحیی المعروف بالبلاذری. تحقیق الدکتور محمد حمید الله. دارالمعارف بمصر ۱۹۵۹م.

اوایل المقالات فی المذاهب والمختارات، تألیف العلامة الامام ~ الشیخ المفید محمد بن النعمان و یلیها شرح عقاید الصدوق او تصحیح الاعتقاد، طبع واعظ چرندابی، تبریز ۱۳۳۱ش.

اوراد الاحباب و فصوص الآداب، تألیف ابوالمفاخر یحیی باخرزی. شامل بخش فصوص الآداب، به کوشش ایرج افشار، انتشارات دانشگاه طهران ۱۳۴۵ش.

البدء والتاریخ، تألیف مطهربن طاهر المقدسی، شش جزو، متن با ترجمهٔ فرانسوی کلمنت هوار، پاریس ۱۹۱۹ — ۱۸۹۹م.

تاریخ الخلفاء تألیف الامام الحافظ جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر السیوطی، بتحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید. مصر ۱۹۵۲م.

تاریخ الرسل والملوک، تألیف ابی جعفر محمدبن جریر الطبری، شانزده مجلد، با ذیل و فهرس، افست طهران. از طبع دخویه. لیدن ۱۹۰۱ — ۱۸۷۶م.

تاریخ بلعمی، تألیف ابوعلی محمدبن محمد بلعمی. تکمله و ترجمهٔ تاریخ طبری، به تصحیح ملک الشعراء بهار، به کوشش محمد پروین گنابادی، طهران ۱۳۴۱ش.

تاریخ پیامبر اسلام، تألیف دکتر محمد ابراهیم آیتی، با تجدید نظر و اضافات و کوشش دکتر ابوالقاسم گرجی، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه طهران ۱۳۶۱ش.

تاریخ جهانگشای، تألیف علاءالدین عطاملک بن بهاءالدین محمد الجوینی. به سعی و اهتمام علاّمه محمدبن عبدالوهاب قزوینی. سه مجلد. طبع لیدن ۱۹۳۷ — ۱۹۱۱م.

تاریخ گزیده، طبع فاکسی میله، اوقاف گیب ۱۳ — ۱۹۱۰؛ طبع دکتر عبدالحسین نوایی، طهران ۱۳۳۹ش.

تاریخ الیعقوبی، تألیف احمدبن ابی یعقوب المعروف بابن واضح الاخباری، سه مجلد، طبع نجف

۱۳۵۸ق.

تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام، منسوب به سیّد مرتضی بن داعی حسنی رازی، به تصحیح عباس اقبال،طهران۱۳۱۳ش.

التبصیر فی الدین و تمییز الفرقة الناجیه عن الفرق الهالکین ،للامام ابی المظفر الاسفراینی، طبع محمد زاهد الکوثری، مصر ۱۹۵۵م.

تجارب السلف، تألیف هندوشاه نخجوانی، به اهتمام عباس اقبال، طهران ۱۳۱۳ش.

ترجمهٔ احیاء علوم الدین، انشاء مویّدالدین محمد خوارزمی، دوره، به کوشش حسین خدیوجم، طبع طهران ۶۰–۱۳۵۱ش.

التصوف عند ابن سینا، دراسة لنصوص من الاشارات، بقلم الدکتور عبدالحلیم محمود، طبع قاهره، ب ت.

التعریفات، تألیف السید الشریف علی بن محمدبن علی السید الزین ابی الحسن الحسینی الجرجانی الحنفی، مصر ۱۹۳۸.

تفسیر جامع البیان،لابی جعفر محمدبن جریر الطبری، سی جزء در دوازده مجلد، قاهره ۱۳۷۳ق.

تفسیر حدایق الحقایق، تألیف معین الدین فراهی هروی مشهور به ملامسکین،به کوشش دکتر سید جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه طهران ۱۳۴۶ش.

تفسیر روح الجنان و روح الجنان،تصنیف شیخ ابی الفتوح الرازی، پنج مجلد،طبع افست، قم ۱۴۰۴ق.

تفسیر قرآن مجید، نسخهٔ محفوظ در کمبریج، دو مجلد، به تصحیح دکتر جلال متینی. طهران ۱۳۴۹ش.

التفسیر الکبیر، للامام الفخر الرازی، سی و دو جزء در شانزده مجلد، الطبعة الثالثة، افست در ایران،ب ت.

تلبیس ابلیس،تألیف جمال الدین ابی الفرج عبدالرحمن بن الجوزی البغدادی، مصر ۱۹۲۸م.

ثمار القلوب فی المضاف والمنسوب،لابی منصور عبدالملک بن محمد بن اسماعیل الثعالبی النیسابوری، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، طبع مصر ۱۹۶۵م.

الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر،تألیف جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر السیوطی، دو جزء، مصر ۱۳۲۱ق.

جذب القلوب الی دیار المحبوب، تألیف عبدالحق بن سیف الدین الترک الدهلوی البخاری، تألیف شده در سنهٔ ۱۰۰۱ در دهلی، طبع لاهور، ب ت.

جواهر الاسرار و زواهر الانوار، در شرح مثنوی مولوی،تألیف کمال الدین حسین بن حسن خوارزمی، سه جزو در یک مجلد، طبع لکهنو ۱۳۱۲هـ.ق.

الجواهر المضیئه، تألیف الامام عبدالقادر بن محمد الحنفی المصری، طبع حیدرآباد دکن ۱۳۳۲ق.

چهار مقاله، تألیف احمدبن عمر بن علی نظامی سمرقندی، به سعی و اهتمام محمد بن عبدالوهاب قزوینی، لیدن ۱۹۱۰م.

حبیب السیر فی اخبار افراد البشر،تألیف غیاث الدین بن همام الدین محمد الحسینی مشهور به خواندمیر، چهار مجلد، طبع کتابخانهٔ خیام، طهران ۱۳۳۰ش.

حدود العالم من المشرق الی المغرب، مجهول المؤلف، به کوشش دکتر منوچهر ستوده، انتشارات دانشگاه

طهران ۱۳٤۰ش.
حدیقة الحقیقه و شریعة الطریقه، از گفتار سنایی غزنوی، به جمع و تصحیح مدرس رضوی، طهران ۱۳۲۹ش.
الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیه،تألیف الحکیم الالهی صدرالدین الشیرازی، نه مجلد، دار احیاء تراث العربی، بیروت ۱۹۸۱م.
حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء،لابی نعیم احمد بن عبدالله الاصفهانی، ده جلد، بیروت، دارالکتب ۱۳۸۷ق.
حیاة الحیوان الکبری، تألیف الشیخ کمال الدین الدمیری، و بهامشه کتاب عجایب المخلوقات و غرایب الموجودات لزکریّا بن محمدبن محمود القزوینی، دو مجلد، مصر ۱۳۵۶ق.
درّة التاج لغرة الدباج، تألیف ابوالثناء قطب الدین محمود بن مسعود کازرونی معروف به علامهٔ شیرازی، به اهتمام سید محمد مشکاة، دو مجلد،طهران ۲٤—۱۳۱۷ش.
دلایل الاعجاز فی علم المعانی، تألیف الامام عبدالقاهر الجرجانی، افست از طبع السید محمد رشید رضا، قم ۱٤۰۲ق.
دلایل النبوه،لابی احمد بن حسین البیهقی، دو مجلد، قاهره ۱۳۸۹ق.
الردّ علی المنطقیین (کتاب ~)، للامام العلاّمه شیخ الاسلام ~ تقی الدین ابی العباس احمد بن تیمیة الحرانی، طبع بمبی ۱۹٤۹م.
رسالة الاملاء علی اشکالات الاحیاء، هامش احیاء علوم الدین غزالی، جزو اول، طبع مصر ۱۹۳۹م.
رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد مشهور به مولوی، به خامهٔ بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم، طهران ۱۳۳۳ ش.
رسالهٔ فریدون بن احمد سپهسالار در احوال مولانا جلال الدین مولوی، به تصحیح سعید نفیسی، طهران ۱۳۲۵ش.
الرسالة القشیریه،للامام ابی القاسم عبدالکریم بن هوازن القشیری، و علیها هوامش من شرح شیخ الاسلام زکریا الانصاری، طبع مصر ۱۹۵۷م.
رهبر خرد، در منطق، تألیف آقا میرزا محمود شهابی مجتهد خراسانی، چاپ دوم،طهران ۱۳٦۸ق.
زین الاخبار معرف به تاریخ گردیزی، تألیف ابوسعید عبدالحی بن ضحاک بن محمود گردیزی، طبع طهران ۱۳۲۷ش.
سخن و سخنوران،نوشتهٔ بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم، طهران ۱۳۵۰ش.
سفرنامهٔ ابن بطوطه، ترجمه تحفة النظّار، انشاء دکتر محمدعلی موحد، ۱۳۳۷ش.
سفینة البحار و مدینة الحکم والآثار، تألیف المحدث المتبحر ~ الحاج الشیخ عباس القمی، دو مجلد، طهران ۱۳۵۵ق.
سندباد نامه، انشاء محمدبن علی بن محمد الظهیری السمرقندی، به اهتمام و تصحیح احمد آتش، طبع استانبول ۱۹٤۸م.

سندبادنامه، تألیف خواجه بهاءالدین محمد بن علی بن محمد بن الحسن الظهیری السمرقندی، به کوشش علی قویم، طهران ۱۳۳۳ ش.

سیاست نامه یا سیر الملوک، تألیف ابوعلی حسن بن علی نظام الملک، به اهتمام سید عبدالرحیم خلخالی، طهران ۱۳۱۰ ش.

سیرت رسول الله مشهور به سیرة النبی، ترجمه و انشای رفیع الدین اسحق بن محمد همدانی قاضی ابرقوه، با مقدمه و به تصحیح دکتر اصغر مهدوی، دو مجلد، طهران ۶۰-۱۳۵۹ش.

سیرت شیخ کبیر ابوعبدالله بن خفیف شیرازی، ترجمهٔ رکن الدین یحیی بن جنید شیرازی، تصحیح ا. شیمل طاری، استانبول ۱۹۵۵م.

شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، تألیف بدیع الزمان فروزانفر، طهران ۱۳٤۰ش.

شرح اسرار مثنوی، تألیف حکیم متألّه حاجی ملاّهادی سبزواری، چاپ سنگی، طهران ۱۲۸۵ق.

شرح تجریدالاعتقاد، موسوم بکشف المراد، تصنیف جمال الدین الحسن بن یوسف الحلّی المشتهر بالعلاّمه، طبع صیدا ۱۳۵۳ق.

شرح تعرف، تألیف ابوابراهیم اسمعیل بن محمدبن عبدالله المستملی البخاری، چهار جلد در یک مجلد، لکهنو ۱۹۱۲م.

شرح حکمة الاشراق، للفاضل المحقق ـ محمد بن مسعود المشهور بقطب الدین الشیرازی، افست از چاپ سنگی، طهران ۱۳۱۵ق.

شرح فصوص الحکم، تألیف داود بن محمود القیصری، افست از چاپ سنگی ۱۲۹۹ ق، طهران ۱۳۶۳ش.

شرح فصوص الحکم تألیف مؤیدالدین جندی، به اهتمام سیّد جلال آشتیانی و دکتر ابراهیمی دینانی، مشهد ۱۳۶۱ش.

شرح مثنوی شریف، دفتر اول، تألیف بدیع الزمان فروزانفر (ناتمام)، سه جزء، انتشارات دانشگاه طهران ۸-۱۳٤۶ش.

شرح گلشن راز موسوم به مفاتیح الاعجاز، تألیف شیخ محمد لاهیجی، به اهتمام و مقدمهٔ کیوان سمیعی، طهران ۱۳۳۷ش.

شرح مثنوی معنوی، نگاشتهٔ شاه داعی الی الله شیرازی، به تصحیح محمد نذیر رانجها، دو مجلد، طبع راولپندی ۱۹۸۵م.

شرح منازل السایرین، تألیف کمال الدین عبدالرزاق الکاشانی، به انضمام اصطلاحات و فکوک و نصوص، طهران ۱۳۱۵ق.

شرح نهج البلاغه، لابن ابی الحدید، بتحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. بیست جزء در دو مجلد، افست از طبع مصر، الطبعة الثانیة ۱۹۶۵م.

الشفا بتعریف حقوق المصطفی، للعالم العلامه المحقق القاضی ابی الفضل عیاض الیحصبی، دو جزء د[ر] یک مجلد، دارالکتب العلمیه، بیروت، ب ت.

شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، للحکیم الالهی الشیخ عبدالرزاق اللاهیجی، دو جزو در یک مجلد، افست از طبع سنگی، طهران ۱۳۰۴ق.

شیرین و خسرو، مثنوی از گفتار امیر خسرو دهلوی، مـتن انتقادی و مقدمه، به قلم غضنفر علی یف، مسکو ۱۹۶۲م.

صفة الصفوه، للامام العالم جمال الدین ابی الفرج بن الجوزی، چهار مجلد، بیروت ۱۹۷۹م.

طبقات الشافعیة الکبری، تألیف شیخ الاسلام تاج الدین ابی نصر عبدالوهاب بن تقی الدین السبکی، ده مجلد، مصر ۱۳۲۴ق.

طبقات الصوفیه، امالی شیخ الاسلام ابواسمعیل عبدالله هروی انصاری، ترتیب و نوشتهٔ عبدالحی حبیبی قندهاری، کابل ۱۳۴۱ش.

طبقات الکبری المسماة بلواقح الانوار فی طبقات الاخیار، تألیف ابی المواهب عبدالوهاب بن احمد بن علی الانصاری المعروف بالشعرانی، دو جلد در یک مجلد، مصر ۱۹۵۴م.

طبقات الکبیر، لابن سعد محمد الکاتب الواقدی، طبع لیدن ۴۰–۱۹۰۴م.

طوق الحمامة فی الالفة والالآف، لابن حزم ابی محمد علی بن احمد الاندلسی، طبع لیدن ۱۹۱۴م.

عرایس المجالس فی قصص الانبیاء، تألیف ابی اسحق احمد بن محمد الثعلبی، قاهره ۱۳۲۴ق.

العقد الفرید، للامام شهاب الدین احمد المعروف بابن عبدربه الاندلسی المالکی و بهامشه زهرالآداب لابی اسحق الحصری القیروانی، سه مجلد، طبع بولاق ۱۳۰۱ق.

الغنیه لطالبی طریق الحق، للشیخ عبدالقادر الجیلانی، الطبعة الثانیه، قاهره ۱۹۵۷م.

فرایدالسلوک فی فضایل الملوک، تألیف اسحق بن ابراهیم بن ابی الرشید، تألیف شده در سنهٔ ششصد و ده هجری، نسخهٔ عکسی از مجموعه ایاصوفیه.

فردوس الحکمه، تألیف علی بن ربن الطبری، طبع و تصحیح محمد زبیر الصدیقی، برلین ۱۹۲۸م.

الفَرْق بین الفِرَق و بیان الفرقة الناجیة منهم، لابی منصور عبدالقاهر بن طاهر البغدادی، طبع محمد زاهد الکوثری، مصر ۱۹۴۸م.

فیه مافیه، اثر گفتار مولانا جلال الدین محمد مشهور به مولوی، به تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، طهران ۱۳۳۰ ش.

قابوس نامه، تألیف عنصر المعالی کیکاوس بن اسکندر بن قابوس، به تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی، طهران ۱۳۴۵ش.

قصص الانبیاء، تألیف ابواسحق ابراهیم بن منصور بن خلف النیسابوری، به اهتمام حبیب یغمائی، طهران ۱۳۴۰ش.

قصص العلماء، تألیف محمد بن سلیمان تنکابنی، طهران ۱۲۹۰ ق و چاپ جدید مغلوط طهران ۱۳۹۶ق.

قواعد المرام فی علم الکلام، تصنیف المولی کمال الدین میثم البحرانی، الطبعة الاولی، قم ۱۳۹۸ق.

قوت القلوب فی معاملة المحبوب، لابی طالب محمد بن ابی الحسن علی المکّی، دو جزو، قاهره ۱۳۱۰ق.

الکامل فی التاریخ، للامام العلامه ... ابی الحسن علی ... الشیبانی المعروف بابن الاثیر، نه مجلد، مصر

۱۳۴۸–۵۹.
الکامل فی اللغة والادب،لابی العباس محمد بن یزید المعروف بالمبرد، سه جزو، مصر ۱۳۴۷ق.
کتاب الاذکیاء،لابن الجوزی، طبع قاهره ۱۳۰۶ق.
کتاب الاغانی، لابی الفرج الاصبهانی، الطبعة الثانیه، بتصحیح الشنقیطی، قاهره ۳–۱۳۲۲ق.
کتاب الشفا،للشیخ الرئیس ابن سینا، الالهیات، راجعه و قدم له الدکتور ابراهیم مدکور، قاهره ۱۹۶۰م.
کتاب الفهرست للندیم، طبع رضا تجدد، طهران ۱۹۷۳م.
کتاب فصوص الحکم،للشیخ الاکبر محیی الدین بن عربی،والتعلیقات علیه بقلم ابوالعلا عفیفی، مص ۱۹۴۶.
کتاب فقه اللغة و اسرار العربیه،تألیف الامام ابی منصور عبدالملک بن محمد بن اسماعیل الثعالبی، الطب الاولی، مصر ۱۳۱۸ق.
کتاب کلیله و دمنه، ترجمه و نگارش ـ نصرالله بن محمد بن عبدالحمید منشی، به اهتمام و تصحیح حواشی عبدالعظیم قریب، چاپ چهارم، ۱۳۱۹ش.
کشف الاسرار و عدة الابرار معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری، تألیف ابوالفضل رشیدالدی المیبدی، به اهتمام علی اصغر حکمت، ده مجلد، طهران ۳۹–۱۳۳۱ش.
کشف المحجوب هجویری، به اهتمام و تصحیح والنتین ژوفسکی، لنین گراد ۱۹۲۶م.
کلیله و دمنه، انشای ابوالمعالی نصرالله منشی، تصحیح و توضیح مجتبی مینوی طهرانی، ۱۳۴۳ش.
کمال الدین و تمام النعمة فی اثبات الغیبة و کشف الحیره، لابی جعفر محمد بن علی القمی ابن بابو طبع طهران ۱۳۰۱ق. **ایضاً مشهور به :اکمال الدین واتمام النعمه** ـ
کیمیای سعادت، تصنیف امام حجة الاسلام زین الدین ابوحامد محمد بن محمد غزالی طوسی، به کوش احمد آرام، چاپ چهارم، طهران ۱۳۵۲ش.
لباب الالباب،تألیف محمدعوفی،طبع براون — قزوینی، دو مجلد، لیدن ۶–۱۹۰۳م، طبع سعید نفیسی، جلد دریک مجلّد، طهران ۱۳۳۵ش.
اللمع فی التصوف لابی نصر السّراج، حققه و قدم له و خرّج احادیثه: الدکتور عبدالحلیم محمود— عبدالباقی سرور، مصر ۱۹۶۰م.
لطایف الطوایف،تألیف مولانا فخرالدین علی صفی، به سعی و اهتمام احمد گلچین معانی، طه ۱۳۳۶ش.
مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، تألیف بدیع الزمان فروزانفر، طهران ۱۳۳۳ش.
مجالس سبعه، مشتمل بر هفت مجلس از مجالس مولانا جلال الدین، طبع دکتر فریدون نافذبک ،۱۳۵۶
مجمع الامثال لابی الفضل احمد بن محمد النیسابوری المیدانی، منشورات دارالمکتبة الحیات، مجلد، طبع بیروت، ب ت، طبع طهران ۱۲۹۰ق.
مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تألیف الشیخ ابوعلی الفضل بن الحسن الطبرسی، پنج مجلد، طبع ص ۱۳۳۱ق.

مجمل التواریخ والقصص، مجهول المؤلف، به تصحیح م. بهار، طهران ۱۳۱۸ش.

المحاسن والمساوی، تألیف ابراهیم بن محمد البیهقی، طبع مصر ۱۳۲۵ق.

محاضرات الادباء و محاورات الشعراء والبلغاء، تألیف ابی‌القاسم حسین بن محمد المعروف براغب الاصبهانی، دو مجلد، طبع مصر ۱۳۲۶ق.

مخزن الادویه، قرابادین فارسی، تألیف سیدمحمد حسین بن سید محمد هادی عقیلی علوی خراسانی، تألیف شده در سنهٔ یکهزار و یکصد و هشتاد و سه هجری، افست از طبع کلکته ۱۸۴۴م.

مخزن الاسرار حکیم نظامی گنجه‌یی، به تصحیح وحید دستگردی، چاپ سوم ۱۳۳۶ش.

مروج الذهب و معادن الجوهر فی التاریخ، تألیف العلاّمة الامام ابی الحسن علی بن الحسین المسعودی الشافعی، دو جزو، مصر ۱۳۴۶ق.

المستطرف فی کلّ فن مستظرف، تألیف الامام الشیخ شهاب الدین الابشیهی، دو جلد در یک مجلّد، طبع مصر ۱۳۰۰ق.

مشارق الدراری، شرح تائیهٔ ابن فارض، تألیف سعیدالدین سعید فرغانی، به اهتمام سید جلال آشتیانی، مشهد ۱۳۵۷ش.

مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تألیف عزالدین محمود کاشانی، تصحیح جلال همایی، طهران ۱۳۲۵ش.

مصیبت‌نامه، گفتار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، به تصحیح دکتر عبدالوهاب نورانی وصال، طهران.

معارف بهاءولد، مجموعهٔ مواعظ و سخنان سلطان العلماء بهاءالدین محمد بن حسین خطیبی بلخی مشهور به بهاءولد، با تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، دو جلد، طهران ۸–۱۳۳۳ش.

معجم البلدان، للشیخ الامام شهاب الدین ابی عبدالله یاقوت بن عبدالله الحموی الرومی البغدادی، پنج مجلد، بیروت، دار صادر ۱۹۷۹.

مقالات شمس تبریزی، طبع احمد خوشنویس (عماد)، طهران ۱۳۴۹.

مکاتیب عبدالله قطب بن محیی، چاپ دوم، انتشارات خانقاه احمدی، **چاپخانهٔ** دانشگاه طهران ۱۳۵۶ش.

مکتوبات مولانا جلال الدین، طبع دکتر فریدون نافذبک، آنقره ۱۹۳۷م.

الملل والنحل، تألیف الامام تاج الدین محمد بن عبدالکریم الشهرستانی، قاهره ۱۹۶۸م.

مناقب العارفین، تألیف شمس الدین احمد افلاکی، با تصحیحات تحسین یازیجی، دو مجلد، طبع آنقره ۱۹۵۹م.

المنتظم فی تاریخ الملوک والامم، تألیف جمال الدین ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن الجوزی، طبع حیدرآباد دکن ۶۲–۱۳۵۷ق.

المنقذ من الضلال، للامام ابی حامد محمد الغزالی، طبع فرید جبر، بیروت ۱۹۵۹م.

نفحات الانس من حضرات القدس، تألیف مولانا عبدالرحمن بن احمد جامی، به کوشش مهدی توحیدی پور، طهران ۱۳۳۷ش.

نهایة الاقدام فی علم الکلام، تألیف محمد بن عبدالکریم الشهرستانی، طبع الفرد جیوم، اکسفورد

۱۹۳۴م.

وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان، لابی العباس شمس الدین احمد بن محمد بن ابی بکر بن خلکان، حققه و علق حواشیه محمد محیی الدین عبدالحمید، شش مجلد، قاهره ۱۹۴۹م.

ولدنامه، مثنوی ولدی به بحر خفیف، انشاء بهاءالدین ولد بن مولانا جلال الدین، با مقدمه و تصحیح جلال همایی، طهران ۱۳۱۵ش.

EI(1) = The Encyclopaedia of Islam, prepared by a number of leading orientalists, Ed. by M. T. Houtsma, A. J. Wensinck and others, London, 1938, 5 vols.

EI(2) = L'Encyclopedie de l'Islam, Nouvelle edition, . Leyden –Paris 1960–1968, 5 vols. ~

ERE = Encyclopaedia of religion and Ethics, edited by W. Hastings, third ed. 1956, 13 vols.

GIP = Grundriss der iranischen Philologie, herausgegeben von W. Geiger und E kuhn, 1–2 Bd Strassbourg 1896–1904.

OLZ = Orientalistische literature – Zeitung, Leipzig 1938.

Short. EI = Shorter Encyclopaedia of Islam edited by A. J. Wensinck and J. H. Kramers, London 1953.

راهنمای یادداشتها



دکتر عبدالحسین زرین کوب در اواخراسفند ۱۳۰۱ هجری شمسی در بروجرد چشم به جهان گشود. تحصیلات ابتدایی و متوسطه را در بروجرد به پایان رسانید.پس از پایان تحصیلات متوسطه به دبیری در دبیرستانهای بروجرد پرداخت.در سال ۱۳۲۷ لیسانس خود را از دانشکده ادبیات دانشگاه تهران دریافت کرد.سپس وارد دوره دکتری ادبیات شد که سرانجام در سال ۱۳۳۴ موفق به اخذ درجه دکتری از دانشگاه تهران شد.

دکتر زرین کوب از سال ۱۳۴۱ به بعد در فواصل تدریس در دانشگاه تهران در دانشگاه های هند، پاکستان، آکسفورد، سوربن، پرینستون و ... به تدریس پرداخت. در ضمن این فعالیتها، به علم ملل و نحل و مباحث مربوط به کلام، نقد ادبی و تاریخ علاقه یافت و آثار ارزشمندی در این زمینه تالیف کرد. دکتر زرین کوب در اواخر عمر به مطالعه و تحقیق و تدریس مباحثی در عرفان، ادیان و تاریخ پرداخت. دهها کتاب و صدها مقاله حاصل تحقیقات ارزشمند او در طی پنجاه سال گذشته بوده است. دکتر زرین کوب در تاریخ ۲۴ شهریور ۱۳۷۸ درگذشت و در قطعه هنرمندان بهشت زهرا (قطعه ۸۸، ردیف ۱۴۳، شماره ۱۰) به خاک سپرده شد.


ISBN 964-5524-50-4
۷۵۰۰ تومان

